

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

40

مقاصدُ الأحكامِ الشرعيّة وغاياتُها

دراسةٌ في سُبُلِ اكتشافِ الملاكات

السيّد محمّد علي أيازي

تعريب: علي عبّاس الوردي

الجزء الأول

محمد علي أيازي

وُلِد في إيران، وانتسب إلى الحوزة العلميّة في مدينة مشهد وفيها أكمل دراساته الأوّليّة. واستمرّ بالدراسة فيها حتى وصل إلى مشارف مرحلة البحث الخارج، فانتقل إلى الحوزة العلميّة في مدينة قم، وفيها شارك في حلقات الدراسات العليا (بحث الخارج)، تلمّذ فيها على أبرز علمائها وأساتذتها، وفيها درس الفقه والأصول والفلسفة، وركز جلّ اهتمامه على الدراسات القرآنيّة حتّى صار من المتخصّصين البارزين في هذا الحقل العلميّ. أنجز خلال مسيرته التي ما زالت متواصلة عدداً من الدراسات القرآنيّة وغيرها، منها:

- المفسّرون حياتهم ومنهجهم، طهران، ١٣٧٣.
- قرآن وتفسير عصري (القرآن والتفسير المعاصر)، طهران، دفتر نشر فرهنك إسلامي، ١٣٧٨.
- كاوشي در تاريخ جمع قرآن (دراسة في تاريخ جمع القرآن)، رشت، كتاب مبين، ١٣٧٨.
- قلمرو اجراي شريعت در حكومت ديني (مجال تطبيق الشريعة في الدولة الدينيّة)، طهران، مؤسسه بازشناسي اسلام وايران، ١٣٨٠.
- آزادي در قرآن (الحرية في القرآن)، طهران، دفتر تحقيقاتي ونشر نكر، ١٣٧٩.
- سير تطور تفاسير شيعه (مسيرة تطور التفاسير الشيعية)، طهران، نمايشكاه دوم قرآن مجيد، ١٣٧٣.
- ملاكات أحكام وروش استكشاف آن (هذا الكتاب)، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٨٠.

مقاصدُ الأحكامِ الشرعيّة

دراسةٌ في سُبل اكتشاف المِلاكَات

(الجزء الأوّل)

مقاصدُ الأحكامِ الشرعيّة

دراسةٌ في سُبل اكتشاف المِلاكَات

السيد محمد علي إيازي

تعريب: علي عباس الوردي

الجزء الأوّل



المؤلف: السيد محمد علي إيازي

الكتاب: مقاصدُ الأحكامِ الشرعيّة دراسةٌ في سُبل اكتشاف المِلاكَات

العنوان الأصلي: ملاكات أحكام وروش استكشاف آن

الترجمة: علي عباس الوردي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2009

ISBN: 978 - 9953 - 538 -26 - 6

The Goals And Purposes Of Islamic Law:
A Study In Philosophy Of Islamic Fiqh

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

الفهرس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

كلمة المركز

فلسفة الفقه مصطلح من المصطلحات التي بدأ تداولها في العقدين الأخيرين، إلى جانب غيرها من المصطلحات المشابهة، مثل: فلسفة الدين، وفلسفة القانون، وفلسفة العلم إلى آخر سلسلة الفلسفات المضافة. التي تمثّل في ما تمثّل اشتغالاً علميّاً على العلم نفسه، ونظرة إليه من الخارج، بهدف تحديد غاياته وإطاره الموضوعيّ، وسبل تطويره وقواعده الناظمة والمؤدّية إلى حركيّته أو جموده. ومن بين هذه الفلسفات فلسفة الفقه، التي تخضع للرؤية نفسها وتنطلق من الموقع نفسه، الذي تنطلق منه سائر الفلسفات المضافة؛ أي من خارج علم الفقه، مع فارق بين فلسفة الفقه وغيرها من الفلسفات وذلك أنّ من الممكن الاشتغال على الفقه من خارجه، ولكن من داخل الدين نفسه، ولا يشترط في فلسفة الفقه أن تكون من ضمن نطاق العقل وحده. وربّما كان هذا على خلاف حال فلسفة الدين؛ حيث إنّها اشتغال على الدين نفسه، وبالتالي ينبغي أن تكون نظرة إليه من الخارج، وخارج الدين ليس إلا العقل.

ولكي لا يكون في الأمر تغريراً وحذراً من العودة علينا؛ لأن المغرور يرجع على من غرّه، من المناسب أن نشير إلى أن ما يُسمَّى بفلسفة الفقه ليس بدعاً من العلم وإعجازاً غير مسبوق، بل إنّ كثيراً

من الأبحاث التي يشتمل عليها عنوان فلسفة الدين كانت مطروحة في علوم أخرى كأصول الفقه وغيرها من الميادين العلميّة التي طرقها مفكّرو الإسلام الأوائل. وليس هذا القدم خاصّاً بفلسفة الفقه، بل إنّ كثيراً من مسائل فلسفة الدين لها جذور وأغصان مورقة، وربّما ثمار يانعة في العلوم الإسلاميّة كافة ومنها علم الكلام. فهذه فلسفة الدين تضم في نظامها حبّات من المسائل المطروحة في علم الكلام: من البرهان على وجود الله، إلى مسألة الشر، إلى المعجزة أو العجيبة كما يسميها بعضهم.... إلى غير ذلك مما هو معروف للقارئ اللبيب. وربما انحصر الفارق في المنهج والمنظور والهدف.

وعلى أي حال، ولكي لا نطيل مراوحةً في المقدمات ودوراناً في البدايات، نلفت إلى أنّ البحث حول ملاكات الأحكام أو مصالحها أو مقاصدها، وسبل اكتشاف هذه المقاصد، ينتمي إلى ميدان البحث الفلسفي حول الفقه الإسلامي، وهذا ما يسعى كتابنا هذا بجزئيه في سبيل معالجته والبحث حوله.

مقاصد الشريعة وغاياتها:

ارتبط مصطلح المقاصد باسم واحد من أبرز من كتب حول المقاصد وحرّر أفكارها، وهو الفقيه الأصولي أبو إسحاق الشاطبي (توفي: 790هـ ـ 1388م.) في كتابه الذي أوصى به الشيخ محمد عبده خيراً، وربّما كان ذلك أحد أسباب شهرته التي طارت في الآفاق. وليس الشاطبيّ صاحب قصب السبق في باب المقاصد، بل سبقه إلى هذه الإلماعات بعض أسلافه، كالغزاليّ والقرافيّ، وبين هؤلاء الأعلام تشابه في المصطلح وبعض النتائج والأفكار كما هو معروف عند المهتمين بهذا الميدان العلميّ. فالغزالي أشار إلى المقاصد في بعض كتبه ويعد منها خمسة، وأتى بعده القرافي ليضيف

إليها العِرض بوصفه مقصداً من المقاصد، الأمر الذي لم يقبله الشاطبي، وأتى الخلف من بعد هؤلاء الأعلام ليعيدوا إلى فكرة المقاصد رونقها، ويبثّوا روح البحث فيها من جديد، ومن هؤلاء المعاصرين عدد من الكتَّاب والباحثين منهم الطاهر بن عاشور في كتابه «**مقاصد الشريعة الإسلامية**» الذي خالف في عدّ العِرض مقصداً مستقلاً، وارتأى ضمّ الحرية إلى هذه المقاصد، ثمّ أتى من بعده، علال الفاسي في كتابه «**مقاصد الشريعة ومكارمها**»، ليساهم في إحياء البحث في المقاصد في القرن العشرين، بما يتناسب مع روح القرن وحاجاته.

منطلقات نظريّة المقاصد:

تقوم فكرة المقاصد على مجموعة من الأسس والمسلّمات، التي لا بدّ منها قبل القول بالمقاصد؛ بعضها يعدّ علّة فاعليّة للمقاصد، إن صح التعبير، وبعضها الآخر يُعدّ علة غائيّة، أو فقل حاجة دعت إلى البحث في المقاصد. فمن النوع الأوّل تمكن الإشارة إلى الاعتقاد بكون الأحكام الشرعيّة معلّلة بالأغراض والغايات؛ أي أنّ الله عندما شرع الأحكام على اختلاف ألوانها وأشكالها، شرّعها لا لحاجة منه إليها، ولا لرغبةٍ له فيها، وإنّما شرّعها لما في متعلّقاتها من مصالح ومفاسد، وهذه المصالح تجمعها عناوين خمس أو أكثر أو أقل على الاختلاف في عدد المقاصد، وهي في النموذج الشاطبيّ: **العقل، والدين، والمال، والنفس، والنسل**. وحول هذه الأقطاب الخمسة تدور رحى الأحكام الشرعيّة جميعاً. فقد حرّم الله الخمر حفظاً للعقل، وحرم الفسق حفظاً للدين، وحرم السرقة حفظاً للمال، وحرّم القتل حفظاً للنفوس، وحرّم الزنى حفظاً للنسل.

هذا ما يمكن عدّه علّة فاعليّة أدّت بالشاطبي وغيره إلى القول

بوجود مقاصد للشريعة، وأمّا العلة الغائيّة التي دعت إلى البحث حول المقاصد فهي، مجموعة من القواعد الأصوليّة لا تتمّ فاعليّتها، إلا على ضوء المقاصد ووفق هديها. ومن ذلك قاعدة المصالح المرسلة، وهي ما يمكن تسميته بمنطقة الفراغ التي تركتها الشريعة إفساحاً في المجال لما يستجدّ على حياة الناس، ويؤمّن للشريعة مرونتها في مواجهة الأحداث التي يحبل بها الزمن، والدهر حبلى ليس يدرى ما تلد! ويمثّلون لما يتأسّس من الأحكام على المصالح المرسلة: الإلزام بتسجيل العقود، من زواج وبيع عقار وغير ذلك. والقياس أيضاً نموذج من النماذج التي يساعد النظر المقاصديّ على توضيح الموقف منها، فعندما تُكتَشف المصلحةُ الكامنة في حكم، أو فقل عندما يُكتَشف مقصد الحكم تسهل الفتوى فيه، وإبداء الرأي الأقرب إلى الصواب على حدّ اعتقاد المؤمنين بالقياس وبالمقاصد. وعلى أيّ حال، يحتاج الخوض في تفاصيل الآثار المترتّبة على النظر المقاصديّ إلى صفحات من البحث واستعراض النتائج لسنا بصدده، وإنما تكفينا الإشارة والتلميح عن التطويل.

المقاصد بين العام والخاص:

لقد اختلف فقهاء المسلمين في كليّات الفقه كما تفاصيله وجزئيّاته، اختلافاً أحسنوا إدارته حيناً وأساؤوا حيناً، ولا نقول تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم، حيث إنّنا أهل أمّة نتوارث ما كسب السلف، ونتفيأ بظلال ما غرسوا، ونأكل ثماره الجنيّة، كما أنّنا ما زلنا نداوي آلام شوك زرعوه وتركوا لنا بعضاً منه. وعلى أي حال قيل: إنّ العلة الفاعليّة للمقاصد مشتركة بين الفقه الإمامي والفقه السني؛ حيث إنّ كلا الفقهين يؤمن بربط الأحكام بالمصالح والمفاسد، على اختلاف وتنوّع تشير إليه بعض فصول هذا الكتاب.

هذا ولكن الفقه الإمامي كما يقول عدد من الباحثين لا يحتاج إلى نظرية المقاصد ولا إلى النظر المقاصدي، إلا من باب الترف ولزوم ما لا يلزم؛ حيث إنّه إذا دعت الحاجةُ الفقهَ السنيَّ إلى البحث عن المقاصد والمصالح المرسلة وغير المرسلة، لقَصْر عصر النص عنده على فترة زمنية محددة بحياة النبي (ص)، فإنّ الفقه الإمامي في غنى عن ذلك؛ بالنظر إلى استمرار عصر النص إلى زمن أطول، بواسطة الأئمة الذين يروون عن النبي ويبثون علمه بين الناس. وبذلك وصلت إلى الفقه الإمامي درر من الفقه النبوي كانت مستودعة عند أهل بيته، أغنت أتباعهم عن اللجوء إلى القياس والمصالح المرسلة وسد الذرائع وفتحها... وبالتالي أغنتهم عن البحث حول المقاصد بما هي وسيلة لضبط هذه المصادر الاجتهاديّة التي لا ينظم شتات عقدها إلا البحث المقاصدي المؤطر للبحث الفقهي. وعلى ضوء ذلك يتحول البحث عن ملاكات الأحكام وعن سبل اكتشاف تلك الملاكات ترفاً لا أثر علميّ له ما دام يشترط في صحة الفتوى الاستناد إلى الدليل الفقهي المباشر بعيداً عن الاحتمالات أو ربما التخرصات التي تحاول اكتشاف مصلحة ظنية هنا أو مفسدة موهومة هناك.

هذه هي الدعوى، ولكنّ هذه الدعوى تواجه بموقف يحاول طرح رؤية مقابلة تماماً، حاصلها أنّ الفقه الإسلامي أصل لفرعين هما الفقه الإمامي والفقه السنيّ، ومهما اختلفا فإنّهما سوف يرتدّان إلى أصل واحد، هو القرآن الكريم وتتلوه السنة النبوية الشريفة.

دواعي البحث المقاصدي في الفقه الإمامي:

إذا كان ما ذكر أعلاه بعض دواعي النظر المقاصدي في الفقه السنيّ ولا ندعي حصرها بذلك أبداً، فإنّ الرؤية التي نحن بصددها تحاول البحث عن دواعي النظر المقاصديّ في الفقه الإماميّ:

1 ـ يعتقد بعض فقهاء الإماميّة بأنّ الشريعة الإسلاميّة تركت بعض المواقع الخالية من الحكم، تحسّباً لِمستجدات المكان والزمان، وفتحاً لِباب تطور الفقه وحركيته، وطلباً لمزيد من المرونة في حركته. ومجموع هذه المواقع الخالية هو ما يسمّيه الشهيد السيد محمد باقر الصدر بمنطقة الفراغ التشريعيّ. وهنا يقول أصحاب هذه الرؤية ألا تمثّل المقاصد مضافاً إلى القواعد العامّة التي أقرّتها الشريعة وسيلةً من وسائل ملء منطقة الفراغ التشريعيّ المذكورة.

2 ـ إذا كانت مستجدّات الزمان، وقصور النصوص الدينيّة المباشرة عاجزةً بطبعها عن استيعاب حوادث الأيام التي لا تتناهى، أدّت بالفقه السنيّ في مرحلة مبكّرة، إلى اللجوء إلى النظر المقاصديّ أو غيره، فإنّ الفقه الإمامي على الرغم من الطول النسبيّ لعصر النص عنده، فإنّه وصل، بعد طول العهد بعصر النص، إلى مرحلة يعاني فيها فقهاء الإمامية ما عاناه إخوانهم من أهل السنة في وقت مبكر.

3 ـ يؤمن بعض فقهاء الإماميّة، وعلى رأسهم الفقيه العارف بزمانه، السيد الخمينيّ، بأنّ الزمان والمكان، لهما أثرهما في الاجتهاد وتبدّل الأحكام. وقد أفتى في عدد من المسائل وفق مقتضيات الزمان التي أدّت إلى تبدّل بعض الأحكام باعتقاده، ومن ذلك فتواه في حلّ الشطرنج في السنوات الأخيرة من حياته، بعد أن كان يفتي بحرمته. وما دعاه إلى تغيير فتواه اعتقاده بأنّ الزمان أدّى إلى تبدّل الموضوع، ما أدّى إلى تبدّل الحكم. والسؤال هو: ألا تمثّل المقاصد أحد النماذج الإرشاديّة التي تهدي الفقيه إلى اكتشاف أحكام ما استَجَدَّ من وقائع، أو تَبَدَّل من موضوعات؟

4 - يؤمن أكثر أصوليّي الإماميّة، إن لم نقل كلّهم، بفكرة التزاحم بين الأحكام في بعض الحالات، وقد حاولوا اكتشاف القوانين الناظمة لها في مسألةٍ من أعقد مسائل علم الأصول، هي مسألة الترتّب. وهنا أيضاً يسأل أصحاب هذه الدعوى: إذا كان تقديم حكم على حكم من باب التزاحم، يتوقّف على معرفة الحكم الأهمّ، فلماذا لا يستعان بالمقاصد لتكون وسيلة من وسائل اكتشاف أهميّة الأحكام، وبالتالي تقديم الأهمّ منها على المهمّ نظراً لاشتمال الأهمّ على مقصد أهمّ؟

5 - يختصّ الفقه الإمامي بفكرة الأحكام الولائية، كما يسمّيها بعض الفقهاء، أو الأحكام التدبيريّة كما يسمّيها آخرون. ويذكر بعض الباحثين أمثلة للأحكام الولائيّة من عصر النبيّ (ص)، منها: تحريمه للحم الحمير كي لا تفنى فلا يبقى للمسلمين ما يحملون عليه، أو يركبون ظهره. ولو وقف الأمر على النبي (ص) لهان الخطب، فهو من لا ينطق عن الهوى ولا يحتاج إلى معلّم بعد أن علّمه ربه، وزاده علماً استجابة منه لدعائه وطلبه المزيد؛ ولكن الحال يختلف عندما ننتقل من زمن الحاكم المعصوم النبي والأئمة من بعده إلى ما بعده من العصور؛ حيث تدعو الحاجةُ الحاكمَ الذي يرغب في إدارة الدولة وفق أحكام الإسلام وعلى ضوء هداياته، والدولة كما هو معروف ظاهرة لا تستغني عنها أمّة من الأمم أو مجتمع من المجتمعات، عندها تكون المقاصد والنظر المقاصدي أحد المسعفات لهذا الفقيه الحاكم.

6 - في الفقه الإسلامي عموماً مشكلة مشهورة بين الفقهاء تمثّل إحدى المعضلات التي تواجههم في البحث الفقهيّ، هي مشكلة التعارض بين الأخبار المنقولة عن النبي (ص) أو غيره

ممن يستند إلى أقوالهم في استنباط الأحكام. وقد تدبر الفقهاء أمر حالات التعارض بين الروايات. وهنا أيضاً يسأل المقاصديون من فقهاء الإمامية ألا يساعد النظر المقاصدي على الموازنة بين الروايات والأخذ بالأوفق منها بمقاصد الشريعة والفقه الإسلامي؟

بعد هذا العرض السريع ربّما كان من المبرر لأصحاب هذه الدعوة فتح باب المقاصد في الفقه الإمامي كما فتحت في الفقه السني.

من تاريخ المقاصد عند الإمامية:

مضافاً إلى ما تقدم يتذرّع دعاة المقاصد عند الإماميّة بتاريخ الفقه الإمامي لإثبات دعوى مقاصديّة الفقه الإمامي، وشاهدهم على هذه الدعوى سبق بعض مؤلّفي الإماميّة إلى التدوين في مجال تعليل الشريعة وأحكامها ومن ذلك أشهرُ كتبِ العلل، وهو كتاب محمد بن علي بن بابويه القمي (306 ـ 381هـ ـ 918 ـ 991م.)، الشهير بالشيخ الصدوق، وهو كتاب: «**علل الشرائع**»، يضاف إلى ذلك نصوص عدّة تكشف عن اعتقاد مباشر بالمقاصد، أو على الأقل عدم اتخاذ موقف سلبيّ من فتح باب النظر المقاصدي. ومن ذلك هذا النص لابن أبي جمهور الإحسائي من علماء القرن التاسع الهجري: «**الفقه:** [هو] **العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيليّة. وموضوعه: أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء أو التخيير، ومسائله: مطالبه المثبتة فيه... ومجموعه: لمصالح العباد، إما لجلب نفع أو دفع ضرر، إما دنيوي أو أخروي. فالأخرويّ العبادات، والدنيويّ إن لم يفتقر إلى عبارة فأحكام، فإن افتقر**[إلى عبارة]: **فإمّا من طرفين فعقود، أو من طرف فإيقاع، وكلّها لحفظ مقاصد خمس:** [هي]

الدين، والنفس، والمال، والنسب، والعقل»[1].

وقبْله المحقّق الحلّي من علماء القرن الثامن، يقول في باب النقد والرد: «**لأنّا نقول: نحن نعلم من مقاصد الشرع أنّ العقود وسائل إلى ثمراتها، وأنّه لا وجه لها إلا كونها وسيلةً فيسقط الاحتمال** (أي احتمال أن يكون تشريع العقود لا لما فيها من التوصل بها إلى مقصد محدد)»[2].

ونكتفي بهذه النصوص لما فيها من الصراحة، ولا نلزم أنفسنا بتتبع ما يمكن تصنيفه في دائرة البحث المقاصدي على الرغم من عدم الإشارة الصريحة إلى ذلك.

مع الكتاب والكاتب:

يجمع مؤلف هذا الكتاب بين اهتمامين متداخلين، هما: البحث القرآني والبحث الفقهي، وقد تجلى هذا التداخل في عمل كبير له يستطلع البحث الفقهي حول القرآن، بعنوان: «فقه پژوه قرآني»، ولا يخفى على المتتبع لأعمال المؤلف أن الهم القرآني والهم الفقهي يتداخلان إلى حدٍّ كبير في مجموع أعماله وإن غلب الهمّ القرآني العام عليه. وأما الكتاب فهو دراسة تحاول دراسة سبل الكشف عن مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، من أجل توظيفها في البحث الفقهي، سواء لهداية العمل الفقهي وتأطير حركته، أو لتمتين الرؤية الفقهية التي يعتمدها الفقيه، حتى لو لم يؤد الكشف عن ملاك

---

(1) محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي، **الأقطاب الفقهية**، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1410، ص35.

(2) المحقق الحلي، **الرسائل التسع**، ط1، تحقيق: رضا الأستاذي، مكتبة المرعشي النجفي، 1413، ص167.

الحكم إلى تبديل في الفتوى. ولن ندخل في تفاصيل الكتاب وما عالجه، بل نترك ذلك لمقدمة المؤلف فقد استعرض فيها ما ينفع في هذا المجال. ونختم بالقول إنّ المؤلف استخدم مصطلح **«ملاكات الأحكام»** انسجاماً مع ترمينولوجيا البحث الفقهيّ، ورغم غرابة هذا المصطلح عن بعض البيئات الثقافية غير المتخصصة في الفقه الإمامي، إلا أننا لم نبدله، ولكن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى أن الملاك في اصطلاح الفقهاء هو المصلحة الكامنة وراء التشريع، والعلّة الداعية إلى تشريعه.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

محمد حسن زراقط

كلمة الناشر الإيراني

لا يخفى على العلماء والباحثين ما لملاكات الأحكام من أهميّة ومساهمة في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة، كما لا يخفى دورها في استنباط المسائل المستحدَثة التي تستجدّ يوماً بعد آخر.

وقد تُستتبع فكرة التخلّي عن الملاكات والاعتماد «**فقط**» على مباحث الألفاظ وقواعدها، وعدّها قادرة «**لوحدها**» على تحقيق نتائج فقهيّة حاسمة في استنباط الأحكام المستحدَثة، تبعات سلبيّة وتهدد العمليّة الفقهيّة برمّتها.

ولا بدّ من الإقرار بأنّ عِلمي الأصول والفقه لم يتمكنّا حتّى هذه اللحظة من الإلمام بالإمكانيّات الكامنة في الملاكات كافة وما قد تكون قادرة على فعله وتحقيقه، وغاية ما أمكن التوصل إليه لحد الآن هو توظيف جزء يسير من هذه الإمكانيّات واستثمارها في عمليّة الاستنباط الفقهيّ.

والملاحظ أن هذا التوظيف لم يخضع لدراسات كفوءة أو منظّمة، وإنما جاء نتيجة لإفراز جزء من الإمكانيّات والقدرات الهائلة للملاكات نفسها، والتي ظهرت نتائجها على البحوث الفقهيّة بمرور الزمن.

ومن الضروريّ أن نعلم أنّ اكتشاف هذه الإمكانيّات يلفّه نوعٌ من الغموض والتعقيد، وذلك لـ «محورية الحجّة في الفقه» أولاً، ولوجود هذه الإمكانيّات ـ لملاكات الأحكام ـ خلف مداليل النصوص القرآنيّة والروائيّة وفي بطونها ثانياً، الأمر الذي يحتّم وجود منهجيّة محدّدة لفهمها وللتعاطي معها.

إنّ تسليط الضوء على هذا الموضوع ينقلنا إلى محاور بحثيّة مهمّة للغاية، تؤدّي دراستها إلى تطوّر علميّ، يسهم في توظيف مصالح الأحكام وملاكاتها في عمليّة الاستنباط.

ويمكن تحديد الهيكل العام لموضوع الملاكات من خلال النقاط الآتية:

1 ـ حول حقيقة الملاكات

1 ـ 1 ـ تعريف ملاكات الأحكام وترسيم حدودها.

1 ـ 2 ـ تمييزها عن المصطلحات المشابهة.

1 ـ 3 ـ العناصر المقوّمة للملاكات.

1 ـ 4 ـ سمات الملاكات وخصائصها.

2 ـ أهميّة موضوع الملاكات

2 ـ 1 ـ معرفة الملاكات ودورها في تأسيس قواعد فقهيّة جديدة.

2 ـ 2 ـ معرفة الملاكات ودورها في النظريّات الفقهيّة.

2 ـ 3 ـ معرفة الملاكات ودورها في استنباط المسائل المستحدَثة.

3 ـ البحوث الثبوتيّة للملاكات (البرهنة على وجود الملاكات في المرحلة الثبوتيّة)

4 ـ البحوث الإثباتيّة للملاكات (إحرازها).

4 ـ 1 ـ ملاكات الأحكام الشرعيّة بين إمكانية إحرازها وعدمها.

4 ـ 2 ـ سبل إحراز ملاكات الأحكام على القول بإمكانية إحرازها.

5 ـ آفاق ملاكات الأحكام

6 ـ إحراز الملاكات للمكلف بين الوجوب وعدمه

بعد هذا العرض الموجز لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب يمثل حصيلة جهد وتتبع يضاف إليها مجموعة قيمة من الآراء والأفكار تقدم بها فضيلة الأستاذ العزيز سماحة السيّد محمد علي إيازي، دارت معظم محاورها حول موضوع الملاكات.

ولا شك في أنّ الآراء القيّمة التي اشتمل عليها الكتاب جديرة بأن تسعف كلّ من تعرض لهذا البحث الذي قلّ المتعرضون له.

كما يتقدّم المعهد بالشكر والتقدير لكل من السادة علي الحسيني، وسعيد واعظي، وسيف الله صَرّامي على ما بذلوه من جهد في تقويم الكتاب في مراحله كافّة، وكل من حجج الإسلام والمسلمين سماحة الشيخ مهريزي، وفخّار أصفهاني اللذين تحمّلا عناء الحضور والمشاركة في لجنة البحوث وساهما في تقويم الكتاب أيضاً.

وفي الختام نتقدم بالشكر الجزيل للباحث الذي قام بتأليف الكتاب، كما نخص بالثناء والشكر مدير قسم الفلسفة والفقه والقانون الإسلامي حجة الإسلام والمسلمين سماحة ضيائي فَرْ على ما أبداه من تعاون ومن ملاحظات قيمة طيلة فترة التأليف.

أحمد مبلغي

مدير معهد الفقه والقانون

المقدمة

تعدّ دراسة ملاكات الأحكام، ومحاولة تأسيس نظريّات شرعيّة بنيوية، من أهمّ الدراسات التي تشتمل عليها فلسفة الفقه وأروعها، إلّا أن المشكلة الوحيدة التي تعاني منها هذه الدراسات هي قلة تناولها من قبل الباحثين. وسبب ذلك يعود إلى شدّة الغموض والتعقيد اللذين يلفانها.

ولذلك نجد أن الموقف إزاء هذه الدراسة يتسم غالباً بالازدواجيّة، ففي الوقت الذي نلاحظ فيه أن الباحثين الشيعة يكثرون من الإطراء عليها ويحصون فوائدها الكثيرة، نجدهم يبتعدون عن تناولها أو بالأحرى لا يقتربون منها.

ومن جهة أخرى، فإنّ من له أدنى معرفة بالشريعة والقواعد الفقهيّة، وبالرغم من قصور العقل عن إدراك الأحكام والمسائل كافّة، يدرك جيداً أنها، أي الأحكام لا تخلو من إحدى حالات ثلاث، ولا فرق فيها إن كانت من الأحكام التي نستطيع إحراز ملاكاتها أم لا، وسواء كانت من الأحكام التي نحاول إحراز ملاكاتها أم لا، وهذه الحالات هي:

1 ـ أن تكون غايتها لأجل تحقيق مصلحة دنيوية وأخروية للإنسان.

2 ـ لأجل درء مفسدة ووقاية من مهالك الدنيا والآخرة.

3 ـ لأجل رفع البلاء الذي حل بالإنسان وتذليل العقبات التي تقف بوجهه، وتمكينه من ممارسة حياته بشكل أفضل. وتشكّل هذه الحالة مرتبة أعلى من الحالتين السابقتين، وذلك لأنها تجسد (جلب المنفعة ودرء المفسدة).

ومما تقدم يمكننا معرفة السبب وراء اهتمام الشارع بالأحكام التي ينجم عنها غالباً اختلاف الأطراف، كالزواج والطلاق والإرث والشهادات والإسهاب في تفصيلها، وبيان جزئياتها على خلاف ما هي عليه الأحكام الفردية.

ومن هنا نستطيع القول، إنّ مقاصد الشريعة وملاكات الأحكام ليستا مخفيتين أو مستورتين وإنما هما «بالإجمال» واضحتي المعالم، وقد جعلتا لتنظيم حياة الجماعة البشريّة وإعدادها إعداداً معنوياً. وأمّا التركيز على بيان المصالح والمفاسد فالغاية منه هي تحقيق أهداف الرسالة الإلهيّة ليس إلّا.

وهنا تنبثق جملة من التساؤلات، يتقدمها السؤال التالي وهو: لماذا لم يوسع الفقهاء الشيعة من دائرة فهمهم «الإجمالي» للملاكات؟ ولم يحاولوا القيام بتأصيل منهجي واع لهذه المسألة؟ إذن، أين كان الخلل؟ ومن ثم ألا يمكن وصف الأحكام الشرعيّة بأنها (مجموعة المصالح والمفاسد التي يمكن استنباطها)؟ أم أن الخلل يكمن في موضع آخر؟ ثم أليست الأحكام الشرعيّة ناشئة عن المصالح والمفاسد التي تترتب عليها أو تتمخض عنها؟ وهل تعسر على الناس إدراك، أن الله أوجب ما أوجبه نظراً لما استبطنه ذلك الواجب من مصالح ومنافع للجنس البشري؟ وهل شق عليهم إدراك المفسدة التي من أجلها حرم الله ما حرمه؟

وإذا كان المناط في جعل الحكم هو المصلحة أو المفسدة التي تترتب عليه، أي إنها أخذت مناطاً في جعل الحكم..

فهل يسعنا تشخيص تلك المصالح والمفاسد بغية زجّها في عمليّة استنباط الأحكام؟

ولا شك في وجود جملة من الأحكام والموازين التعبُّدِيّة التي يشتمل عليها كلّ من القرآن والأحاديث، لا يمكننا تحديد مناطاتها وملاكاتها القطعيّة ـ على الأقل في هذا الوقت ـ ويتعزّز مثل هذا الأمر في تلك الأحكام التي أنيطت بالمصالح والمفاسد الأخروية لا الدنيوية.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو، هل تسري هذه القاعدة على أحكام الشريعة وقوانينها كافّة؟ حتّى لو كانت تلك الأحكام أحكاماً اجتماعيّة، تتصل بالمجتمع، كالمعاملات وغيرها؟ فهل يعد البحث عن ملاكات هذه الأحكام ومحاولة إحرازها بغية توسيع أو تضييق الحكم، عملاً عبثياً لا طائل من ورائه؟

فإذا اتضح لنا مما سيأتي أن الأحكام الشرعيّة تشتمل على مصالح ومفاسد يمكن لنا إحرازها، وأن أوامر الشارع ونواهيه، وخصوصاً تلك التي لا تتصل بالأحكام العبادية، وبتوجيه من الشارع نفسه ومن خلال الاستعانة بالعقل، تشتمل على ملاكات يمكن الاعتماد عليها وإسهامها في عمليّة الاستنباط، عندئذ يمكننا إحراز تقدم كبير على مستوى تطوير الفقه ومعالجة مواضع الخلل والارتباك التي منيت بها المؤسسة الدينيّة. وبالتالي سيتحوّل الفهم الإجمالي للملاكات، والمنافع والمضار، إلى فهم تفصيلي ينبثق من أسس وقواعد منهجيّة تستند إلى الأدلة الشرعيّة.

وبالطبع، إن البرهنة على شموليّة الدين وخلوده لا يمكنها أن

تتم بمعزل عن التحوّلات المجتمعية والتطوّرات الزمنية، كما لا يمكن فهم الدين بمنأى عن هذه التحوّلات والتطوّرات.

ومن ناحية أخرى، إن رسالة الفقه تستهدف تنظيم الحياة الدنيوية في إطار الأهداف التي ينشدها كلّ من الدين والشريعة، وهذه الرسالة لا تتحقق إلا بعد معرفتنا وتحديدنا لتلك الأهداف، إلى جانب تمكننا من استنباط الأحكام على ضوء أهداف الشريعة أولاً وطبقاً للمقتضيات الزمكانية والمتطلبات الاجتماعيّة ثانياً.

إذن، لا مناص من البحث عن إجابة لهذا السؤال: هل يمكن إحراز أهداف الأحكام والتعرّف عليها أم لا؟

ولئن كان الهدف من فلسفة الاجتهاد هو الإجابة عن تساؤلات الفقه، الأساسية والفرعية، إذن لا بدّ من الإمعان في المباني الفقهيّة ومحاولة التنقيب عن أهداف الأحكام ومصالحها. كما لا بدّ من بناء قواعد ونظريّات جديدة على ضوء تلك المباني تقوم بتكريس آليّات تساهم في تفسير الأحكام ودراستها، وتبرز مدى فاعلية الفقه ومرونته وتطوّره.

ومن جملة المباني الفقهيّة المتيسرة والمتفق عليها، توظيف العقل واستثماره في البحوث التأويلية.

والمراد من العقل هنا، هو العقل الذي ينبثق عن النصوص الدينيّة، وليس العقل المستقل بحد ذاته.

وبعبارة أخرى: نريد من خلال توظيف العقل المستنِد إلى النص، الكشف عن مصالح ملاكات الأحكام ومقاصدها وروحها - سواء بصورة كلية أم جزئية - وتعد هذه الآلية من الآليّات المتاحة والميسورة.

إنّ ما كان يُقلق فقيهاً كالإمام الخميني هو اتهام الإسلام بعدم

القدرة على إدارة العالم[1]، وإخفاق الفقهاء في إدراك حقيقة أن الاجتهاد التقليدي بوضعه الذي هو عليه، غير كاف لتلبية المقتضيات الاجتماعيّة[2]. ولاشك في أن مراده ـ أي الإمام الخميني ـ من الاجتهاد المذكور هو ذلك الاجتهاد الذي يكون قاصراً عن تحديد الموقف الشرعي للمسلمين، أو الذي لا يمكن من خلاله الحفاظ على الوحدة والانسجام بين الأحكام[3].

ولا يخفى أن تكريس هذا البحث يساعد على دفع الشبهات ومعالجة الإشكاليّات وإخراج الفقه من حيز الجمود، كما يساعد على تشخيص الحد الفاصل بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة.

الأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن أحد ما تعانيه المؤسسة الدينيّة يتجسّد في جعل الأحكام قابلة للتطبيق، وذلك عبر تشخيص مناطاتها وملاكاتها ليتم عرضها على المجتمعات، مما يحقق رغبة في تطبيقها وإقبالاً عليها أكثر من ذي قبل.

إن البحث حول إحراز ملاكات الأحكام واستكشاف عللها يسهم بشكل فاعل في تحديد المساحة التي يمكن للدين والأحكام الحركة فيها، كما يرسم حدود سلطة الشريعة التي تتيح لها التدخل في سن القوانين العرفية والتجارب البشريّة، وبالمقابل تأثير المكونات الاجتماعيّة على الشريعة. والغاية من هذه البحوث وضع حد للطموح المفرط الذي يسيطر على بعض المتدينين ويدفعهم للاعتقاد بأنّ الدين يمتلك صلاحية التدخل في كلّ شيء، حتّى في ما خرج عن حدود صلاحياته، وتعذر عليه التدخل فيه، وبالمقابل يقول للطرف الآخر،

---

(1) الخميني، روح الله، **صحيفه نور** (صحيفة النور)، ج21، ص61.
(2) المصدر نفسه، ص 47 و100.
(3) المصدر نفسه، ص 47.

أي المكونات الاجتماعيّة والعرفية: ما مدى صلاحيات العقل؟

والحاصل، إن بيان ملاكات الأحكام في المواضع التي سن الدين فيها أحكاماً إرشادية (وليس تعبُّدِيّة)، سوف يحد من الطموح المفرط تجاه الأحكام الثابتة، ومن ناحية أخرى، سيلقي بضلاله على جملة من المباني الفقهيّة، فيوجد فيها تحوّلاً ملحوظاً، وبالمقابل سيحول دون أي تصرف للقوانين الأرضية بالأحكام التعبُّدِيّة.

والميزة الأخرى لهذا البحث ـ أي بيان ملاكات الأحكام ـ هو تحديد الكثير من الأحكام الاجتماعيّة في الإسلام، إذ إن بيان ملاكات الأحكام من شأنه استبدال النظرة الجزئية والحكم الجزئي، برؤية كلية شاملة تنطلق من المصلحة والملاك اللذين يشتمل عليهما الحكم. فإن الرؤية الكلية الشاملة التي تنطلق من ملاك الحكم ومصلحته، بإمكانها أن تكشف عن الأحكام التي تتقاطع مع أهداف الدين أو تصطدم مع مقاصد الشريعة، كما تكشف عن آليّات تطبيق الأحكام التي تستند إلى خبر الواحد كحكم المتجاهر بالإفطار في يوم يجب صومه[1]، كما تسلط الضوء على ما أجري على الحكم من تضييق أو توسعة.

وقد اتضح أن هذه الطائفة من الروايات، على فرض صحة دلالالتها تستهدف ظروفاً وأوضاعاً خاصة وليس حكماً كلياً كهذا.

طبعاً، يجب أن لا ننسى أنّ الغاية من الشريعة وبيان الأحكام

---

(1) فعلى سبيل المثال، إذا دلّ خبر الواحد على أنه إذا امتنع شخص عن الصيام لمدة ثلاثة أيام وسئل عن السبب: هل كان إفطاره لعذر أم سفر؟ فإن أجاب بالنفي قتل. حول هذا الموضوع راجع: **رساله قلمرو اجراي شريعت در حكومت ديني**، يا اجبار نابذيري تكاليف ديني، ص 28؛ **ووسائل الشيعة**، ج10، الباب 2 من أبواب أحكام شهر رمضان، ص 248.

الشرعيّة هي إيجاد الحلول للمشاكل التي يعانيها الإنسان، سواء على المستوى المادي أم المعنوي، ولذلك فهي لم تصلنا غامضة أو معقدة بحيث يستحيل الخوض في دراستها وبحثها، فالأحكام بنيت بصورة يمكن معها استكشاف الملاكات التي يستيقن بها وإحرازها.

وعندما تتاح لنا آليّات نتمكن من خلالها التفكيك بين الأحكام الخاضعة للظروف الجغرافيّة والطبيعية، وبين الأحكام الكلية فعندئذ تصبح عمليّة إحراز الملاكات من مجموع هذه الأحكام أمراً ميسوراً.

لكن المؤسف أن الفقهاء تناولوا أحاديث الأحكام ورواياتها تناولاً من حيث الموضوع، فجعلوا لكل حكمٍ موضوعاً، بمعنى أنهم بعد أن أقرّوا باشتمال أحكام الشريعة علىٰ المصالح والمفاسد، فسروها بطريقة تماهي بين المصلحة الذاتيّة للحكم وبين موضوعه، واعتقدوا أن الأحكام يجب أن تبقى إلى الأبد مقيدة ومقولبة بقوالب نحتوها بأنفسهم، وحتى التحوّلات التي قد تطرأ على موضوع الحكم لا تشكّل لهم دافعاً للبحث في أطراف الموضوع، بل لا يسمحون لأنفسهم حتّى بالفحص عن الموضوع وما طرأ عليه، فهل يبقى الحكم ثابتاً رغم المتغيرات التي طرأت على موضوعه على مدى القرون الماضية، أم إن الحكم منوط بالموضوع الذي رافق صدوره في ذلك العصر؟ فعلى سبيل المثال: اتفق جمهور الفقهاء على أن قطع المسافة الشرعيّة المتمثلة بالفراسخ الأربعة «ذهاباً» توجب قصر الصلاة الرباعية. في حين نجد أن هذه الفراسخ الأربعة (التي تصبح ثمانية فراسخ ذهاباً وإياباً) مما تعارف عليه الناس في تلك الأيام، وعرف بينهم بـ (سفرة يوم وليلة)، كما صرحت بذلك الروايات[1].

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، طبعة مؤسسة أهل البيت، ج8، الباب 1 من أبواب صلاة المسافر، ص 451، ح 1و 5.

والسؤال المطروح هنا هو، ألا يحتمل أن يكون ملاك السفر وموضوعه هو اليوم والليلة؟ وبما أن السفر لمسافة أربعة فراسخ كان يستغرق بالوسائط المعروفة في تلك الأيام يوماً وليلة بكاملهما، فمن الطبيعي أن تقصر الصلاة الرباعية، في حين أن وسائط النقل الحديثة تقطع هذه المسافة بمدة لا تتعدى خمس عشرة دقيقة، فهل يصح إطلاق عنوان «السفر» على رحلة تستغرق وقتاً قصيراً كهذا؟

وإذا وجهنا سؤالاً لفقيه من الفقهاء وقلنا له: لماذا ترتّبون مثل هذه النتيجة على الحكم في حين أن بعض الروايات التي تضمنت عنوان «سفرة يوم وليلة وبريد وبريد أو بريدين» مشعرة بالعلية، أي بعلية اليوم والليلةِ والبريد والبريدين للحكم وهو القصر؟

فسيجيب: وما أدرانا، فلعل هناك مصالح مخفية وراء تحديد الرواية للفراسخ الأربعة، بحيث تبقى هذه المصالح قائمة وتقصر من أجلها الصلاة، حتّى لو قطع الناس المسافة المذكورة في خمس عشرة دقيقة ولم يشق عليهم ذلك.

وهذا النموذج يعكس بوضوح طبيعة التعاطي الظاهري للروايات من دون الالتفات إلى الملاكات والآثار والتبعات التي تتضمنها وتشتمل عليها الرواية، في حين أنها لو اشتملت على مصالح ومفاسد وملاكات يمكن للفقيه إحرازها، فإنه لا يصح توسيع الموضوع من دون الإمعان في نص الحكم وروحه، لتكون النتيجة بقاء الحكم ثابتاً بالرغم من كثرة المتغيرات التي طرأت على موضوعه.

ولا يخفى أنّ هذه الأحكام ليست من جملة الأحكام التعبُّدِيّة التي يصعب إدراك غاياتها ويتعسّر إحراز ملاكاتها والكشف عن عللها من الدليل، كعدد ركعات الصلاة على سبيل المثال.

إذن، فهذه الرؤية التي تتميز بظاهريتها وجمودها على النصّ من شأنها إقصاء المرء (الفقيه) عن روح الحكم وغايته التي يريد النصّ إيصالها.

ومهما يكن من أمر، فالذي لا خلاف عليه هو أنه من النادر العثور على باحث أو فقيه شيعيّ تناول موضوع علل الأحكام وملاكاتها بصورة مستقلة وأشبعه بحثاً ودراسةً وتحليلاً. وحتى الأصوليّين القدماء الذين تناولوا موضوع القياس وانتقدوا بعض أنواعه، أعرضوا عن بحث علله وحجيته من عدمها، بل لم يحددوا أنواعه كي يتسنى لهم في ما بعد الخوض في ملاكاته. في حين نجد أن الشيعة لا ترفض أنواع القياس كلها، بل هي تقبل جملة منها، من بينها القياس منصوص العلّة وقياس الأولوية الحاضر في كثير من زوايا الفقه، وطرق كشف العلل التي شاع استخدامها بين الفقهاء قديماً وحديثاً، كتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية.

ويعتقد البعض أن سبب الإعراض عن الخوض في موضوع الملاكات هو تكريس بطلان القياس لدى العلماء الشيعة.

لكن هذا الرأي يفتقر إلى الدليل ويتقاطع مع عدة أمور، أولها: أولم يكن بطلان القياس ضرورياً لدى علماء الشيعة الأوائل؟

وثانيها: إن الذي نهت عنه الروايات هو قسم خاص من أقسام القياس، وليس كلّ ما تضمنته واشتملت عليه كتب الأصول التي دونها علماء أهل السنة. كالقياس منصوص العلّة وقياس الأولوية، وأساليب السبر والتقسيم وتنقيح المناط والاستقراء (طبقاً لرأي جملة من الأصوليّين من بينهم الشهيد الصدر).

وثالثها: إن رفض الشيعة لجملة من العناصر الأصوليّة لا يقتصر على القياس وحده، إنما هناك العديد من البحوث الأصوليّة التي

يرفضها الشيعة كالإجماع والمشتق والحقيقة الشرعيّة وجملة من بحوث الاحتياط والاستصحاب. إذن، لماذا ضجت الكتب الأصوليّة بهذه البحوث كلها وأعرضت عن تناول بحث القياس؟

والذي يراه الكاتب هو أن هيمنة الإخباريين ربما هي التي أدت إلى تحجيم البحوث العقليّة والحد من الدراسات الرامية إلى استكشاف ملاكات الأحكام. إذ كيف لنا أن نحمل التيارات الخارجية التي يقف وراءها أهل السنة مسؤولية تضخم البحوث النظريّة في علم الأصول، وتفاقم الاحتياطات التي وصلت حد الإفراط في الفقه، على الرغم من وجود أصالة التسامح والتساهل التي تميز بها الإسلام؟

لقد بقي علم الأصول يعاني من سيطرة الإخباريين ونفوذهم سنوات طويلة ولم يتمكن من الخلاص إلا مؤخراً، وقد ساهمت تلك الفترة في تركيز الأصول بطابعه الإخباري في الزوايا المظلمة من العقليّة الأصوليّة والفقهيّة التي اضطلع بها الفقهاء والأصوليّون. وقد كان لهذه الترسبات أثر بالغ على فقهنا ما زلنا نعاني من إسقاطاته حتّى يومنا هذا.

والجدير ذكره أن الكتب الفقهيّة الشيعيّة، سواء المتقدّمة منها أم المتأخّرة، تضج بهذه البحوث وقد اعتمدت بصورة لا واعية على القياسات المنصوصة العلّة وقياسات الأولوية وتحرير المناط وأحياناً اتكأوا على روح الشريعة مقابل الأحكام الجزئية. لكن هذه المحاولات كلها لم تدفعهم إلى إحالة هذه البحوث إلى علم الأصول بعد القيام بتأصيل منهجي واع لها، الأمر الذي يساعد على إثراء التراث واستدراك ما لم يستطع المتقدّمون دركه.

وهذا باختصار هو تاريخ البحث لدى الشيعة، أمّا في ما يتّصل بالفقهاء والأصوليّين من أهل السنة، فالبحث متداول بينهم بشكل

كبير جداً، وهناك بحوث كثيرة مفصلة ومتفرعة عليه، وقد تكون غير مسندة أو يغلب عليها التطرف أحياناً، وقد يصل الأمر في تعاطيهم مع باب القياس إلى إغفال مصادر الوحي، وإهمال العودة إلى النصوص[1].

وقد يمكن تجاوز هذا الأمر إذا ما علمنا أن الفترة الأخيرة شهدت تطوّراً باتجاه البحوث والدراسات الفقهيّة التي تستهدف ملاكات الأحكام في النصوص الشيعيّة وتركز عليها، وهذا يعكس مدى تأثير التوجهات الاجتماعيّة والتحوّلات الفكرية على حركة الفقه، بغية تطويره ودفعه باتجاه استكشاف ملاكات الأحكام وإحرازها. ومن بين البحوث التي تمخضت عن هذا التطوّر، والتي يمكن الإشارة إليها في هذا المضمار:

بحث فلسفة القصاص، والتمييز بين الربا والفوائد، وحكم المتاجرة بالدماء، والربا والتضخم، وأحكام النجاسة والطهارة، وحكم بيع أعضاء الإنسان، وكتب الضلال، وتقدير المسافة الشرعيّة، والموسيقى والغناء، وعشرات البحوث الفقهيّة الأخرى. وقد ساهمت هذه البحوث والدراسات في بلورة رؤية جديدة لدى الباحثين والفقهاء المعاصرين.

لكن جدوى هذه البحوث لا تظهر إلّا في حال تم التعاطي مع الأسس النظريّة لموضوع ملاكات الأحكام ومقاصد الشريعة بشكل مستقل ومنهجي، وتم تحديد الأطر العامة لها، وإخضاع البحوث المذكورة لمنهجها.

إذن، إن دراسة ملاكات الأحكام ومحاولة إحراز غايات الشريعة

---

(1) ستتعرض لإفراط أهل السنة وتفريط بعض الشيعة من خلال بحث مستقل يأتي في الفصول الآتية من الكتاب.

ومقاصدها باتت ضرورة ماسة لا يمكن للتشيّع اليوم الاستغناء عنها. وكما أن الكون يتألف من منظومة لأفعال الله وتصرفاته التكوينية، ويشتمل على أهداف وغايات، فكذلك هي الشريعة، إذ تتكون من منظومة لأفعال الله التشريعيّة التي استهدف من وراء جعلها غايات وأهدافاً محدّدة.

ولا يفهم من كلامنا هذا أننا نستهدف من إحراز الملاكات، ملاكات الأحكام كافّة والتي منها الأحكام التعبُّدِيّة، إنما الذي نود إيصاله عبر هذه المحاولة أمران، الأول: إمكانية إحراز ملاكات الأحكام على نحو الموجبة الجزئية، الثاني: استعراض السبل وبيان الآليّات المناسبة التي تمكننا من إحراز الملاكات.

ومن جهة أخرى، إن تناولنا للأحكام ببعديها الغائي والمقاصدي وكل ما يتّصل بها من بحوث، لا نستهدف من ورائه الأحكام كافّة، بما فيها الأحكام التعبُّدِيّة، وإذا صادف أن تطرقنا إليها فلن نتجاوز بذلك حافات البحث وهامشه، مع حرصنا البالغ على اعتماد النصوص المتيسرة.

والسبب في ذلك يعود إلى أنّ تناول موضوع المقاصد في الأحكام العبادية لا يتيسر عبر توظيف العقلانية واحتساب المصالح واللجوء إلى الأهداف في إطار العمليّة الاجتهادية. فالأحكام العبادية لا تستند إلى قاعدة بذاتها، كما لا تتمتع بالمرونة الكافية التي تسمح بتقعيدها ومنهجتها. بيد أن الأحكام المعاملاتية والأحكام الاجتماعيّة بصورة عامة لها غايات وأهداف واضحة وجلية، ولا تنطوي على ناحية تعبُّدِيّة محضة.

من جهة أخرى، على الرغم من إحجام الكتب الفقهيّة عن تناول مقاصد الأحكام، إلا أن البحوث الفقهيّة ـ وخصوصاً في بابي المعاملات والسياسة ـ معززة بهذه المقاصد التي استعملها الفقهاء

كشواهد وبراهين على بحوثهم الفقهيّة بعد أن حددوا معايير لها. فعلى سبيل المثال: ينتفي الحكم إذا لزم من جعله نقض الغرض، أو أفضى تطبيقه إلى اللهو والعبث، بحيث يصل الأمر إلى استواء الفعل والترك، أو استلزم من فعله توهين الشريعة، وعسراً وحرجاً ومشقة لا تطاق عادة، أو تتعارض مع أهداف الدين الحنيف.

فهذه الأمثلة تبين أن الأحكام تنطوي على غايات ذات مردود يتسنى التعاطي معه في الحياة الدنيا.

والأمر الآخر هو أن بعض الأصوليّين المتأخّرين لم يتناولوا مقاصد الشريعة في علم الأصول[1]! لأنهم وجدوا في هذا الموضوع الذي ينتمي إلى فلسفة الفقه، بعداً كلامياً، فقالوا: لم نتناول مبحث مقاصد الشريعة لأنه من مباحث علم الكلام، وما يتعلق بعلم الأصول منه تناولناه في مبحث المصالح المرسلة! في حين أن ما يبحث حول المصالح المرسلة، وعلى خلاف التعريف الذي ذكر لها[2]، ليس بالضرورة المصالح التي سكت الشارع عن وصفها ولم يدل شاهد منه على اعتبارها أو إلغائها. فأحياناً قد يدل شاهد عليها من النصّ، وأحياناً أخرى من خارج النص.

وبعبارة أخرى، قد تحرز المقاصد في بعض الأحيان من الدليل نفسه، في حين يكون النفع أو الضرر في أحيان أخرى واضحاً وجلياً بحيث لا يمكن الفصل بينه وبين ملاك الحكم. إذن فإن دل النصّ

---

(1) **انظر**: البهادلي، أحمد كاظم، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 1، ص 17.

(2) جاء في تعريف المصالح المرسلة أنّها: الوصف المناسب لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر، ولم يدل شاهد من الشارع على اعتباره أو إلغائه .**انظر**: المصدر نفسه، ج2، ص 160.

على حكم غير تعبدي وكان متضمناً للملاك (قياسه معه) فلا يمكن في مثل هذه الصورة نسبته إلى غير الشارع، إلّا في حال اكتفينا من النصّ بالسبر والتقسيم أو بالحصر العقليّ في إطار تعريفنا للمصالح المرسلة. ومن هنا تتضح أهميّة بحث مقاصد الشريعة وإحراز ملاكات الأحكام.

ويمكننا أدناه، عد جملة من الفوائد المترتبة على هذا البحث:

1 ـ تحديد أهداف الفقه وغايته والتي تعد ضرورة ملحة من أجل تقييم وتقويم الحركة الإجمالية للفقه، فإن قيمة كلّ حركة تكمن في معرفة الغايات والأهداف العامة لتلك الحركة. وعليه فالمعيار في نمو وتطوّر الفقه يتوقف على تحديد أهداف الفقه نفسه وكذلك مقاصده.

2 ـ وكما أن لمعرفة مقاصد الفقه دوراً حاسماً في تحديد حركته الإجمالية، فإن قيمة اجتهاد المجتهدين هي الأخرى تتوقف على مدى معرفتهم بأهداف الفقه ومقاصده، وكيفية تعاطيهم معها، أي مدى قدرتهم على استنباط الأحكام الإلهيّة مع التركيز على روح النصوص.

3 ـ تمنحنا معرفة أهداف الشريعة وتحديد مراتبها ودرجاتها وأولوياتها قدرة على التخلص من التعارض القائم بين الكثير من الأحكام الشرعيّة، وبعبارة ثانية، يمكن أن تشكل الأهداف أحد معايير نقد السند وفحص الدلالة في مقام الجمع بين الأدلة.

4 ـ يساعد تحديد مقاصد الشريعة على تحديد دائرة نفوذ الفقه الذي نعرف من خلاله مدى امتداده وافق حركته وحدود مهامه.

5 ـ يساعدنا تحديد مقاصد الفقه وأهدافه على استخراج القواعد والنظم الفقهيّة، كما يساعدنا على تحديد القواعد المناسبة لجعلها مناطاً لاستنباط الحكم؛ فمثلاً: إذا علمنا أن العدل هو أحد الأهداف التي شرعت من أجلها أحكام الزكاة والنفقة أو الحدود والقصاص، عندئذٍ يمكننا من خلال هذا الأصل (العدل) تأسيس قاعدة تشترك في استنباط الأحكام الشرعيّة في سائر أبواب الفقه.

6 ـ إن تحديد الأهداف والمقاصد انطلاقاً من المصالح والمفاسد المترتبة عليها، يتيح لنا تبويبات جديدة للأحكام والمسائل الشرعيّة، ويسمح بترتيب وتنظيم الأحكام وفقاً لمقاصد الشريعة.

7 ـ يمكن لدراسة ملاكات الأحكام أن تمنحنا رؤية بنيوية حول بحوث القانون والأحكام، رؤية جديدة ورائعة، رؤية من شأنها تغيير عقليّة الفقيه وتخليصه من الجمود على النصّ والتعبد بظاهره، رؤية ترتقي لتطبيق الأحكام ومقارنتها بالقوانين الدولية.

8 ـ إن المواجهة بين المؤسسة الدينيّة وبين التيارات الفكرية الوضعيّة التي تتحكم بالثقافة والسياسة والاقتصاد تتطلب من الأولى الأخذ بزمام المبادرة ومحاولة تلبية المقتضيات الاجتماعيّة والتصدي للأزمات وحل الإشكاليات، فالبحث في الملاكات وتجاوز التعبد بالظاهر، يعكس مدى تطوّر الفقه ومدى التحوّل في نظم الشريعة وقواعدها من ناحية، ومن ناحية أخرى يسمح بتدوين أفضل القوانين والأنظمة وأكثرها انسجاماً وملاءمة للشريعة.

والنتيجة الأخرى التي يحققها كلّ من تلبية المقتضيات وتطوير

الاجتهاد وعصرنته في ظل البحث عن الملاكات واستكشافها، هي استثمار المردود الناتج عن الشريعة في شتّى جوانب الحياة.

فعلى سبيل المثال، إذا لم ينسجم النظام العبادي مع النظام الاقتصادي ستكون التبعات باهضة، وكمثال على ذلك إذا تمت دعوة الناس إلى العبادة والزهد، وحصرت الدعوة فيهما، عندئذٍ ستتولد لدى الناس فكرة مضمونها أن هذه الدعوة بدأت تقلص من حركتهم الاقتصادية وتمنع الانتاج وتحد من المنافسة، إذن، ماذا ستكون النتيجة؟ سيؤدي ذلك إلى تدني المستوى الاقتصادي وإحجام الناس عن العمل والإنتاج؛ والحصيلة هي التخلف والفقر والجوع.

إلّا أن اكتشاف الملاكات من شأنه إيجاد حالة من التنسيق والانسجام بين التعاليم والمبادئ الدينيّة، فيعكس «مثلاً» المعنى الصحيح للزهد الذي يعني الإعراض عن زخرف الحياة وعدم الحرص على المال، وبالمقابل مزاولة العمل والسعي والجد الذي يستتبع عشرات المفاهيم والمبادئ الأخرى كالتوكل والقضاء والقدر (في مجال العقيدة والأخلاق)، والنوافل، والأيام المستحبة، والحج والنفقة (في مجال الفقه).

والمقولات الأخرى كالحدود كلها والقصاص والشهادة هي من هذا القبيل، فلإحراز الملاكات تأثير بالغ على فهم المبادئ والتعاليم الدينيّة. وذلك لأن استكشاف الملاكات ينطوي على بعدين، أحدهما معرفي والآخر عملي، وهذان البعدان يسهمان في تحديد المنهجيات، وصياغة الأحكام القانونيّة.

9 - لا يمكن لأي نظام قانوني وقضائي وتشريعيّ، توسيع دائرة القوانين لتشمل كافّة فروع الأحكام التي تهتم بسائر الحوادث والجزئيات والأمكنة والأزمنة والأشخاص على اختلافهم.

والقانون الدائم يخضع لأسس عامة وضوابط وشروط (خطوط عريضة) وفي بعض الأحيان يتضمن بعض الجزئيات. أمّا تطبيق القانون وتحديد المصاديق والجزئيات فهو بعهدة المختصين بهذا المجال.

ويتسنى هذا الأمر بشكل أفضل في ما لو تم التعامل مع هيكل التشريعات (أي الألفاظ وظواهر النصوص) وروحها (أي الملاكات ومقاصد الشريعة) في آن واحد، ومن دون تجاهل أحدهما.

إذن، إن أحد السبل الكفيلة بتنمية وتطوير الفقه والاستجابة للمقتضيات الزمكانية المختلفة، هو استكشاف الأهداف وإحراز الملاكات. لكن المؤسف أن الذي نلاحظه في عمليّة الاستنباط التقليدية هو التعبد بالظواهر والجمود على النص، وعدم التركيز على روح الشريعة أو ربما تجاهلها بشكل تام.

وبذلك تظهر لنا فائدة أخرى من هذا البحث، وهي التوفر على أحكام تتلاءم مع التحوّلات والفروع المستجدة والمسائل المستحدَثة وتوسع دائرة الأحكام القديمة.

10- يعد تبرير الأحكام وعقلنتها ثم إقناع المكلفين بها أحد المهام الملقاة على عاتق علماء الدين، بغية تطبيق تلك الأحكام والعمل بها.

ومن خلال بيان الأحكام المشتملة على وجود المصلحة ودرء المفسدة يتسنى لعلماء الدين القيام بهذه المهمة.

11- نظراً للتعاطي الظاهري مع النصّ وتجاهل الأهداف والملاكات في استنباط الأحكام الفقهيّة المعاصرة، نجد أن الرسائل العمليّة تضج بالاحتياطات المملّة والمربكة للقارئ أو المقلّد.

ولذلك فإن الاهتمام بالملاكات والالتفات إلى المقاصد يمنح

الفقيه رؤية جديدة، ويكسبه تطلعاً رائعاً وحرية وأفقاً أكثر رحابة، وهذا ما يساعده على الحد من الاحتياطات الزائدة والتي تضع المقلدين في مشقة وحرج الأمر الذي يؤدي إلى نفور الأمة من الدين، بدلاً من إقبالها عليه.

وبالنظر للأمور التي تقدمت والتي شكلت دافعاً لتدوين هذه الرسالة فقد بدأنا بمقدمة وضمنّاها أربعة فصول تم ترتيبها على النحو التالي:

في البدء، ومن أجل اتضاح البحث ارتأينا تحديد الموضوع، ومن ثم تسليط الضوء على سائر المفاهيم والمصطلحات التي استخدمت في الكتاب. بعد ذلك وفي الفصل الأول تناولنا تاريخ البحث لدى السنة والشيعة واستعرضنا نماذج من أبرز البحوث التي تم طرحها، وأهم التحوّلات التي طرأت على هذا البحث طيلة القرون الماضية.

وفي الفصل الثاني حاولنا التركيز على كيفية تعاطي القرآن، والسنة بما فيها روايات أهل البيت (ع) مع العلل والملاكات، واستعرضنا نماذج من روايات أهل البيت (ع) التي تتضمن الحديث عن سراية الملاكات، وسراية علل الأحكام من الأصل إلى الفرع، كما حاولنا الاستفادة من أساليب أخرى تساعد في تحديد المقاصد واستكشافها.

ولا يخفى أنه بالرغم من وجود العديد من هذه النماذج (الروايات) إلا أن معالمها ما زالت غير واضحة ولم يتم العمل عليها، ولذلك فإن عدداً ضئيلاً منها فقط هو الذي أسهم في تنوير البحث وأتاح لنا إمكانية الكشف عن ملاكات الأحكام.

وفي الفصل الثالث تطرقنا إلى أسس ملاكات الأحكام، بالإضافة إلى الاختلاف القائم بين الأصوليّين والفقهاء، وحتى

المتكلمين من الفريقين الشيعة والسنة. وفي الحقيقة إن اتضاح هذه الأسس يؤدي إلى اتضاح الأساليب الفاعلة في الكشف عن ملاكات الأحكام، كما يؤدي إلى اتضاح طرق الاستدلال والبرهنة عليها.

وفي الفصل الرابع حاولنا تحليل أساليب استكشاف الملاكات وطرقها، وتنقيح قواعدها العديدة كالعلّة وتنقيح المناط والقياس والاستقراء، ثم تحولنا إلى دراسة مسائلها وإيجاد الحلول لجملة من الإشكاليّات الموجهة لها.

وفي الختام، لا يسعنا إلا أن نشكر كلّ من ساهم في إعداد البحث وإكماله، ونخص بالذكر رئيس معهد الفقه والقانون التابع لمؤسسة التبليغ الإسلامي حجة الإسلام والمسلمين سماحة السيد أحمد مبلغي الذي بذل جهداً حثيثاً في تنظيم البحث وإكماله. كما نشكر كلاً من حجج الإسلام السادة: ضيائي وسيف الله صرامي وفخار أصفهاني والسيد محمد الحسيني، الذين قاموا بمراجعة فصول الكتاب كافّة، وأبدوا آراءهم ووجهات نظرهم تجاهها، فكانت عاملاً مؤثراً في تقويمه وإكماله. كما أجد نفسي ملزماً بتوجيه شكري وامتناني إلى محققي الكتاب جناب السادة: اباذري وديلمي والسادة: شفيعي وعلي رضا شالباف وسائر الأخوة الكرام الذين لم آت على ذكر اسمائهم ممن شارك وساهم وتصدى لتهيئة وإعداد وتنظيم وتصحيح وترتيب فهارس الكتاب. كما أطلب من العلي القدير أن يمن عليهم وعليّ بالخير والسلامة ودوام التوفيق والإخلاص في خدمة القرآن والإسلام والعمل به.

ومن الله التوفيق وعليه التكلان

محمد علي ايازي

صيف 1380

الفصل الأول

نبذة تاريخيّة عن بحث الملاكات

تحديد المفاهيم وأطر الاستخدام

المقدمة

يعتقد البعض بأنّ الأحكام، بل والشريعة الإسلامية برمتها تقتصر مهمتها على الجانب الأخروي للإنسان فحسب، وليست الأحكام التي تتمخض عن هذه الشريعة سوى آليّات لصيانة الإنسان وإعداده معنوياً وروحياً، بيد أن هذه الأحكام على الرغم مما تنطوي عليه من أهداف أخروية إلّا أن جزءاً كبيراً منها يتعلق بالجانب الدنيوي للإنسان، ويشتمل على غايات ومقاصد مادية، الغرض منها إعداد الإنسان وتهيئته للآخرة.

أمّا تعبير القرآن الكريم بقوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25].

فليس المراد منه حصر السلوك الإنساني بالآخرة، وإنما بيان حقيقة أن الأنبياء قد بعثوا ليكرسوا العدالة الاجتماعيّة في هذه الحياة الدنيا، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، إن بعض الأوصاف التي وردت في الشريعة الإسلامية تعكس الغائية الدنيوية للأحكام، أي إن

الغاية من الأحكام تنصب على الحياة الدنيا. وقد ورد في القرآن الكريم قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] وفي موضع آخر: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، وكذلك دعاء النبي (ص) تخفيف حدة الأحكام عن الأمة الإسلامية وعدم تحميلها ما لا تطيق كما حُمّلت أمم من قبلها: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: 286] ودعاء آخر للنبي (ص) يريد من خلاله عدم تحميل الأمة فوق طاقتها وهو قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ [البقرة: 286] يضاف إلى ذلك أن مشيئة الله تقتضي تخفيف الأحكام وتيسيرها على الأمة، ولذلك يقول سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: 28]. والسبب في ذلك أن المشرّع أخذ بنظر الاعتبار انسجام الأحكام مع وضع الإنسان وظرفه الذي يحيط به «في هذه الدنيا» وشرَّعها ضمن أهداف وأطر محدّدة، مراعياً فيها مصالح العباد وحاجاتهم ومشاكلهم.

ومن هنا، فإن أول سؤال يواجه عمليّة الاستنباط هو: هل أُخذت الغاية مناطاً في إيجاد الحكم الذي يستند إلى النصّ الشرعي؟ أم كان الاعتماد على ظاهر النصّ وتقرير الجزئيات كافياً في إيجاده (الحكم)؟ وهل يمكننا من خلال هذه النصوص استكشاف مقاصد الشريعة وملاكات الأحكام وصياغة قواعد رصينة لها، أم لا؟

وهذا السؤال بحد ذاته يعود إلى سؤال آخر وهو: هل حدد الشارع هذه المقاصد والملاكات وبيّنها أم لا؟ وفي حال لم يحددها، فهل يصح لنا أن نسعى وراء كشفها وإحرازها؟ وإذا صح لنا ذلك، فهل هناك قواعد وآليّات لاكتشاف العلل والغايات التي رسمها الشارع أم لا؟

ثم لو تمكنّا من إحراز المقاصد وفرغنا من ذلك، ثم اتضح لنا

أن المقاصد والملاكات التي أحرزناها من الأدلة متعددة وكثيرة، فهل يمكن ترتيبها بحسب الأولوية؟ أي تقديم الأهم على المهم؟ وما هو المعيار في هذه الأولوية؟ فعلى سبيل المثال، لو اصدم تطبيق الحرية بإجراء العدل أيهما سنقدم؟ وكذلك لو تعارض الحفاظ على حياة الإنسان بالحفاظ على النظام الإسلامي؟ أو الأمن العام بالحيثية الاجتماعيّة للأشخاص؟ أو رفاه الناس بصيانة كرامتهم؟ أو إقرار الحرية بالحفاظ على الجانب المعنوي والروحي للناس؟

فأي من هذه الأمور سنقدم؟ وما هو المعيار في هذا التقديم؟

تتوقف الإجابة عن هذا السؤال على بيان جملة من المفاهيم والمباني التي سنعرض لها ضمن بحثنا في هذه المقدمة، لكن معالم هذه المفاهيم لا تتضح إلا في إطار علل تشريع الأحكام وإحراز الملاكات. والغاية من تسليط الضوء على هذا النوع من المفاهيم ـ الأهداف والسبب والمناط والعلل ـ هي تحديد معالم البحث حول الملاكات.

أمّا في هذه المرحلة فسوف نكرس جهدنا للإجابة عن الأسئلة المتقدّمة وتعريف جملة من المفاهيم والمصطلحات التي تتصل ببحثنا.

المقاصد والأهداف

المقصد أو الهدف في اللغة هو: الوجهة أو المكان المقصود الذي يؤمه السالك ولا يعدل أو يجوز عنه.

وعُبِّر عن هذا الموضوع بتعابير ومسميات مختلفة، منها الأهداف والمقاصد وفلسفة الأحكام وملاكات الأحكام وعلل الشرائع، وعُبِّر عنه أحياناً بالحكمة.

وقد يعبر بالأهداف ويراد منها أغراض الشيء ومقاصده، وقد يقال هدف لكل ما يُقصد فعله أو الإتيان به.

ولنبدأ من القرآن الكريم، حيث استخدم هذا المصطلح ونسلط عليه بعض الأضواء:

لقد استُخدمت مادة قَصَدَ في مواضع عديدة من القرآن الكريم، كما في الآيات التالية: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ﴾ [لقمان: 19]، ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾ [النحل: 9]، ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ﴾ [التوبة: 42]، ﴿فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾ [لقمان: 32] ﴿مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 66].

والمراد من قصد السبيل، هو المقصد الحقيقي والواقعي، وهو طريق الهدى والحق. و(سفراً قاصداً) أي قريباً هيناً، والآية نزلت في المنافقين الذين كانوا يطمعون في الحصول على الغنائم من غير مشقة، ومن دون تحمل عناء السفر البعيد. والمراد من السفر القاصد في الاصطلاح هو نيل المقصود بيسر وسهولة، ولذلك عبروا عنه بالسهل المتوسط غير الشاق. واشتق من مادة «قصد» قوله سبحانه: ﴿مُّقْتَصِدٌ﴾ [لقمان: 32] وقوله: ﴿أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ [لقمان: 32] أي معتدلة في العمل من غير إفراط ولا تفريط.

ويرى السيد حسن مصطفوي أنّ جميع هذه الاستعمالات والاشتقاقات تعود إلى أصل واحد، وهو الوسيلة التي يصل من خلالها إلى المطلوب، أو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى المقصد[1]

وتستخدم المقاصد في علم الأصول بمعنى الأهداف والغايات

---

(1) **التحقيق في كلمات القرآن**، ج9، ص 269.

التي ينطوي عليها جعل الحكم، ويعبّرون عنها أحياناً بأسرار وضع الحكم، لكن المعنى الأبرز لها يتمظهر في ما إذا قصد الشارع من وراء دفع المكلفين نحو الإتيان بفعل ما، تحقيق غاية محدّدة.

ويستعمل الحكم مرادفاً ـ تماماً ـ لقصد الشارع أو مقصوده. فيقال هذا مقصوده كذا، أو حكمته كذا. ومهما يكن، فالأهداف أو المقاصد لا تخلو من أحد معنيين: الأول، أهداف قصدها الشارع، والثاني، أهداف قصدها الناس من وراء سلوكهم[1].

ويمكن تقسيم مراد الشارع إلى قسمين: أهداف ووسائل، فالأهداف تمثل غايات الحكم، بينما الوسائل هي مجموعة الأحكام التي يراد من وراء امتثالها الوصول إلى هدف محدد من دون أخذها بشكل مستقل. ولا بدّ هنا من التمييز بين مقاصد الدين ومقاصد الشريعة، فالأولى هي عبارة عن الأهداف العامة والغايات والفوائد التي تترتب على الدين نفسه، في حين أن مقاصد الشريعة تنحصر بالغايات المترتبة على وضع الأحكام والمناسك بشكل خاص.

بالإضافة إلى ذلك، إن هناك تقسيمات أخرى طرحت في هذا الباب: كتقسيم المقاصد إلى أصلية وتبعيّة، وذاتيّة وعرضيّة، وكلية وجزئية، ومقاصد مجمع عليها، وأخرى مختلف فيها. ولكل من هذه التقسيمات آثار ونتائج سنتطرق إليها لاحقاً في بحثنا حول المقاصد.

الصلة بين المقاصد والمصالح

من المواضيع التي يتم تناولها في دراسة مصالح الأحكام، المصلحة الدنيوية التي ينطوي عليها فعل المكلف.

---

(1) الريسوني، أحمد، **نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الترجمة الفارسيّة: سيد حسن إسلامي وسيد محمد علي أبهري، ص 39.

وليس شرطاً في إطلاق لفظ المصلحة أن تكون هذه المصلحة مصلحة مادية تنحصر في الحياة الدنيا فقط، إنما يطلق هذا اللفظ حتّى في ما لو كانت المصلحة ذات بعدين: دنيوي وأخروي، أو أخروي فحسب.

وبما أن أحد مقاصد الشريعة يتلخص في رعاية مصالح الإنسان، فقد اقترن موضوعا المصالح والمقاصد مع بعضهما اقتراناً وثيقاً. وقد عد محمد سعيد رمضان البوطي بأنّ مصالح الشريعة ومقاصدها أمر واحد، وقد ذكر له خمسة أنواع واعتبر أن الضابط الأول هو اندراجها في مقاصد الشريعة[1].

والسؤال الذي يتبادر هنا هو: هل بإمكان البشر إدراك علل المصالح أو المفاسد التي انطوت عليها الأحكام، الواجبة أو المحرمة؟ أم لا يتيسر لهم ذلك؟

وينبثق هذا السؤال من التسليم بحقيقة أن الأوامر والنواهي الإلهيّة لا بدّ وأن تشتمل على مصالح ومفاسد، كما أنها أي الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح أو المفاسد الذاتيّة لها. وسنتحدث عن هذا الموضوع بإسهاب في ما يأتي، لكننا نجد أن من الضروريّ هنا بيان أهميّة الموضوع وتسليط الضوء على مفهوم المقاصد، وتوضيح صلته ببحث المصالح والمفاسد.

ويتبادر هنا سؤال آخر، وهو: هل تتعلق المصالح والمفاسد التي تشتمل عليها الأحكام بخصوص الأفراد؟ أم إنها تشترك بينهم وتكون شاملة للمجتمع بأسره؟

---

(1) البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ص 107 ـ 104.

إن قلنا إنّ المراد هو أفراد المجتمع كلاً على حدة، عندئذٍ لا نتمكن من إحراز المصلحة والمفسدة المترتبة على قطع يد السارق أو حد القاتل «مثلاً»؛ والسبب في ذلك هو أن المصلحة ـ في النظرة الأولى ـ لا تترتب على السارق أو القاتل بما هما فردين إلّا في حال اعتبرنا أن إقامة الحد هي تكفير للذنب المرتكب وتخفيف للعذاب الأخروي.

أمّا لو قلنا إنّ مصالح الأحكام ذات طابع عام وشمولي، فستجد هذه التناقضات طريقها إلى الحل، لكن سوف يتقوض في المقابل عامل تحريك الأفراد وترغيبهم وحثهم على امتثال الفعل أو تركه، وبالتالي ستؤول مصلحة الحكم الفردية إلى النسيان، بالرغم من أن الحد هنا سوف يؤدي دور الردع، وذلك لأنه في الوهلة الأولى ـ أي قبل إقامته ـ سيمنع من اقتراف الجريمة، وفي المرحلة الثانية أي بعد إقامته سيمنع من العودة إليها.

وكل هذه الأمور يتم تناولها بشكل مسهب في بحث المصالح والمفاسد، وهو ما سيأتي لاحقاً[1].

المقاصد وسدُّ الذرائع

تقسم الأحكام الشرعيّة إلى قسمين، الأول: الأحكام التي تدور مدار الأهداف والغايات المترتبة عليها [أي الناشئة عن مصلحة في متعلقها]، والثاني: الأحكام التي تدور مدار موضوعها [أي إنها ناشئة عن مصلحة في نفسها]. ويُشرّع للقسم الأول من الأحكام وسائل يمكن من خلالها يمكن الوصول إلى تلك الغايات، وتعد هذه

(1) لمزيد من الاطلاع انظر: المصدر نفسه، فصل ضوابط المصلحة الشرعيّة، القسم 5 (الاجتهاد يبنى على الغايات والمقاصد).

الوسائل أدنى مرتبة من المقاصد. ويطلق على هذه الطرق والوسائل التي تفضي إلى الشيء المقصود عنوان الذرائع[1].

وبتعبير آخر، إن الذرائع هي كلّ وسيلة تفضي إلى مقصد يكون قربة وخيراً، أو تمنع من الوقوع في المفسدة والشر[2].

يقول القرافي (م 684 هـ)، وهو أحد علماء أهل السنة: الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح[3].

وفي عصرنا الحاضر تم تعريف سدّ الذرائع بتعريف يختلف عما كان عليه في السابق، وهو منع الحيل إلى إتيان المحضورات، إذ إن الذريعة تصبح بذلك وسيلة للهروب أو الفرار من الأحكام[4]. يقول ابن قيم: لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلّا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والأذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل[5]. ولذلك نجد ابن قيم يكرس القسم الأعظم من كتابه أعلام الموقعين لنقد الطرق التي توضع للهروب من الأحكام الشرعيّة، ويعتقد بأنّ جميع تلك الطرق تتنافى مع مقاصد الشارع[6].

---

(1) البرهاني، محمد هاشم، **سد الذرايع في الشريعة الإسلامية**، ص 57 و69.

(2) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 407.

(3) المصدر نفسه، نقلاً عن الفروق، ج 2 ص 33.

(4) المحمصاني، صبحي، **مقدمة في إحياء علوم الشريعة**، ص 24.

(5) ابن قيم الجوزي، **أعلام الموقعين**، ج 3، ص 111 ـ 112.

(6) يكرس ابن قيم الجزء الأكبر من المجلد الثالث للحديث عن إبطال الحيل، ويؤكد على منافاتها وتقاطعها مع مقاصد الأحكام.

وأحياناً قد تعني الذريعة ترك الفعل، كما في النهي عن سب الكفار والمشركين كي لا يسبوا الله عدواً بغير علم. ففي مثل هذه الحالات يجب الامتناع عن إهانة عقائد الآخرين ومقدساتهم، وسد هذا الباب كي لا يفضي ذلك إلى سبهم لمقدساتنا، يقول الله سبحانه: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الانعام: 108].

النموذج الآخر، هو النظر إلى عورة الأجنبي، وقد حرم الشارع ذلك ونهى عنه، لكن مع وجود هذه الحرمة هناك حالات لا يمكن معها الامتناع عن النظر كما في موارد العلاج، فحينئذٍ يأتي دور قاعدة سد الذرائع، فمن خلال هذه القاعدة يمكن إباحة حرمة النظر وتجويزها، لأنّ سدّ الذريعة هو وسيلة للعلاج ودرء الخطر عن المريض. ويطلق على هذا الأصل في الفقه الشيعيّ بـ «قاعدة الأهم والمهم في باب التزاحم».

بناء على ذلك فالعلاقة القائمة بين سد الذرائع وبين المقاصد هي علاقة الوسيلة بالمقصد، علاقة العلل بالأهداف، علاقة المقدمة بذي المقدمة، وعليه، فلا بدّ من وجود انسجام يحكم هذه العلاقة التي بين المقاصد والذرائع، يضاف إلى ذلك أن أحد أدلة سد الذرائع يستند إلى مقاصد الشريعة، وذلك لما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد[1].

وقبل أن ننتقل إلى الفقرة اللاحقة من البحث نجد من الضروريّ التنويه إلى أمر هام، وهو أنه كلما ذكرت مقاصد الشريعة في علم الأصول فالمراد منها الأهداف والغايات العامة للشريعة، وأمّا

(1) البرهاني، **سد الذرايع في الشريعة**، ص 343 ـ 345.

الحديث عن علل الأحكام وأسبابها وملاكاتها فيتم في الفقه وبالتحديد في باب المقاصد الخاصة، وهذا لا ينافي ما ذهبنا إليه من التبويب والتقسيم في بحثنا لعلم المقاصد.

العلّة والعلل

العلّة: المرض وصاحبها معتل. والعلّة: حدث يشغل صاحبه عن وجهه، والعليل: المريض[1]. أمّا التعليل فهو مصدر عَلَّلَ، يقال: علّل الرجل، أي مرض، وعلّل الثمرة أي أصيبت، وعلّل فلاناً بطعام وغيره، إذا ابتلي به[2]. وفي اصطلاح أهل المناظرة، علّل الشيء: يعني بيّن علّته وأثبتَه بالدليل. والتعليل: بيان علّة الشيء. كما يطلق التعليل على الانتقال من العلّة إلى المعلول (وهو ما يعبّر عنه بالدليل اللمّي). ويقال للمجتهد الذي يسعى في حادثة معينة لاستنباط الحكم من المعنى الذي يقوم فيه مناط الحكم الشرعي، بأنه جاء بتعليل. ويقال لمن يجتهد ويعمل فكره وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر، بأنه عمل على تعليل الحكم[3].

وغالباً ما يعبّر عن العلّة بالمناط والملاك ومعرَّف الحكم، بل العلّة لديهم هي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه[4].

---

(1) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ص 670 مادة علّ.

(2) ابن منظور: **لسان العرب**، ج 11، ص 468.

(3) الشلبي، محمد مصطفى، **تعليل الأحكام**، ص 12، 13.

(4) راجع على سبيل المثال: المقدسي، أحمد بن قدامة: **روضة الناظر**، ص 146، الغزالي، أبو حامد: المستصفى، ج2، ص 54 وص 281، والسعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن: **مباحث العلّة في القياس**، ص 70.

ويستخدم لفظ العلّة من حيث الاصطلاح في الموارد التالية:

1 ـ الفعل الذي يترتب عليه نفع أو ضرر، يقال له علة لذلك النفع أو الضرر، كما في الزنا إذ يعبّر عنه بأنه علّة لاختلاط الأنساب. فلولا وجود الزنا لا يترتب الضرر الذي هو اختلاط الأنساب. وهناك أمثلة أخرى كثيرة، كالقتل الذي هو علّة لهلاك النفوس وإبادة الجنس البشري. وكالبيع الذي هو علّة لمبادلة المال بالمال.

2 ـ يقال علّة لكل ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو مفسدة. والعلّة هنا تطلق على المصلحة وليس على الفعل، على عكس ما سبق، فقد كانت العلّة تطلق على ذات الفعل وهنا تطلق على تشريع الحكم. فمثلاً يعللون تحريم الزنا تحرزاً عن اختلاط الأنساب، ويعللون تحريم القتل تحرزاً عن هلاك النفوس وإبادة النسل.

3 ـ وتستخدم العلّة في الوصف الظاهر المنضبط المترتب على تشريع الحكم، كالإسكار الناجم عن الخمر المستفاد من ظاهر النصّ، والذي على أساسه شُرّع الحكم، وكذلك لوجود المصلحة في تركه.

ويطلق لفظ العلّة على كلّ واحد من الموارد الثلاثة المتقدّمة لجهة ما، إلّا أن الفقهاء أطلقوا العلّة بمعناها الخاص على القسم الثالث دون الأولين، أي الذي تعد فيه العلّة وصفاً لموضوع الحكم ـ الوصف الظاهر المنضبط ـ والسبب في ذلك أن ضابطة العلّة الحقيقية تتجسد في وضع الحكم، في حين أن النفع أو الضرر الناشئ عن الفعل يطلق عليه الحكمة [وليس العلّة]، وبالرغم من أن

النفع والضرر يمثلان العلّة الحقيقية إلّا أن الضابط لم يشملهما ولم ينطبق عليهما[1].

أمّا القسم الثاني أي إطلاق لفظ العلّة على النفع والضرر المترتب على تشريع الحكم، كالمنفعة الناشئة من إقامة الحد والقصاص، فيصطلحون عليه بمقصد الشارع من التشريع أو العلّة الغائية للتشريع.

سبب الحكم

السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته. والسبب لغةً: هو الطريق القويم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: 85] أي طريقاً، وقد يعني الحبل، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: 15]، أو ما يتوصل به إلى المطلوب، كقوله سبحانه: ﴿لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ ﴿أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: 36 ـ 37]. وهناك معانٍ أخرى تعود جميعها إلى معنى واحد وهو الوسيلة للوصول إلى المطلوب أو ما يتوقف عليه باقي الأشياء[2].

أمّا السبب في اصطلاح الفقهاء فهو الوصف الظاهر الذي دل دليل على كونه معرفاً لحكم شرعي، بحيث يلزم من وجوده وجود الحكم، ومن عدمه عدمه، كبلوغ النصاب الذي يلزم من وجوده وجوب الزكاة، ومن عدمه عدم وجوبها. فالحكم هنا لا ينشأ من

---

(1) وللاحتراز عن الخلط بين مصاديق العلّة ومن أجل إخضاعها لضابطة محددة استبدل فقهاء الشيعة لفظ العلّة بمناط الحكم أو ملاك الحكم، وقد اطرد هذا التعبير وشاع استخدامه في كلماتهم.

(2) المصطفوي، حسن: **التحقيق في كلمات القرآن**، ج 5 ص 12، مادة سبب.

ذات الوصف المسبِّب (بلوغ النصاب) [وإلّا لأصبح الوصف علة للحكم وليس سبباً] وإنما بسببه.

ولذلك قالوا إنّ كلّ واقعة كان السبب دخيلاً في إحراز حكمها تنشطر إلى حكمين: حكم وصفي، وحكم سببي. كالزنا مثلاً إذ يتمخض عنه حكمان، وهما وجوب الحد، وجعل الحرمة الموجبة له أي للحد. فالزنا بنفسه وبحد ذاته لا يوجب الحد، إنما الذي يوجبه هو الزنا الخالي من الإكراه والاضطرار. أمّا قولنا إنّ السبب مُعرف الحكم، فليس معناه أنّ الوصف بذاته موجب للحكم وإنما جعل الشارع هو الذي أوجبه. والدليل على ذلك واضح، إذ إن السبب لو كان بذاته دخيلاً في إيجاد الحكم للزم وجود الحكم قبل جعل الشارع له، وهذا غير معقول.

واعتبر بعضهم السبب معنىً ظاهراً منضبطاً، جعله الشارع أمارة على الحكم[1]. وهو بهذا المعنى أعم من العلّة لعدم أخذ المناسبة ـ بين الحكم والموضوع ـ من تعريفه، وقيد بعضهم السبب بما ليس بينه وبين المسبب مناسبة ظاهرة، فيكون مبايناً للعلّة، وقيل إنهما مترادفان[2].

الاختلاف بين العلّة والسبب

كما أسلفنا قبل قليل، فإن البعض يعتقد بأنّ العلّة والسبب مترادفان ولهما أفق مشترك، لكن أغلب الأصوليّين يميزون بين الاثنين عند تعريفهما، ويقولون: صحيح أن العلّة والسبب أَمَارة على الحكم وكل منهما يدور مداره، وللشارع مصلحة في جعلهما يدوران

---

(1) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 310.

(2) خَلّاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه وخلاصة التشريع**، ص 70.

مداره، إلا أن الفارق بينهما يظهر من خلال الأمر الظاهر ـ الذي رُبط الحكم به لأن من شأن ربطه به تحقيق حكمة الحكم ـ فإن كان يعقل وجه كونه مظنة لتحقيق الحكمة يسمى علّة الحكم، وإن كان لا يعقل وجه هذا الارتباط يسمى سبب الحكم، فالسفر علة وسبب لقصر الصلاة الرباعية، لكن دلوك الشمس أي ميلانها عن كبد السماء سبب لإيجاب إقامة الصلاة لا علة له، لأن العقل لا يدرك وجه كون هذا الوقت دون غيره مظنة لتحقيق الحكمة من إيجاب إقامة الصلاة، فكل علة سبب وليس كلّ سبب علّة[1]. وسيظهر من قول بعض الفقهاء أن السبب أخص من معناه اللغوي، ويطلق على كلّ وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه معرفاً لإثبات حكم شرعي، ولا فرق في كونه جزءاً من علّة أو لا، فالسبب أعم من العلّة مطلقاً[2].

ويستخدم لفظ السبب في ثلاثة مواضع:

1 ـ إذا توسط بين الفعل والفاعل.

2 ـ كونه بمعنى العلّة، كمن ألقى حجراً أو رمى سهماً فأصاب به شخصاً وقتله، فيعتبرون علّة الموت هي السبب ذاته (أي إلقاء الحجر أو رمي السهم).

3 ـ كونه سبباً للحكم من غير كونه السبب الحقيقي، كالقَسَم الذي هو سبب لدفع الكفارة، لكن من غير عدّه السبب الحقيقي لها، إذ إن هناك دليلاً آخراً عليها، وهو الحؤول دون تفشي ظاهرة القسم.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) السعدي، **مباحث العلّة في القياس**، ص 134.

مفهوم الحكمة

يعد تحديد مفهوم الحكمة من المهام التي تتسم بشيء من التعقيد، والتي غالباً ما تثير الخلاف والسجال بين العلماء. ولمفهوم الحكمة صلة وثيقة بكل من المفاهيم التالية: العلّة والسبب والملاك والمناط، الأمر الذي أوجد خللاً في تحديد مصداقها وفرزه عن سائر المصاديق الأخرى.

والحكمة في اللغة تعني الإتقان والإحكام، وفي الأصل: ما يمنع من فعل القبيح ومن الجهل والسفه. وقول العرب: حَكَمت فلاناً تحكيماً يريدون بذلك منعه عما يريد. ومن هنا أطلقوا على العالِم اسم الحكيم نظراً لأن الحكمة تمنع صاحبها من أخلاق الأرذال، وتجعله متقن للأمور[1]. وأقرب المعاني، وقريب من الاصطلاح أيضاً، ما قيل: بأنّها حسن العاقبة وخير مآل الأمور[2].

أمّا الحكمة في الاصطلاح فقد أُخذ في تعريفها معنيان:

1 ـ ما عليه أكثر العلماء وهو: ما قصد إليه الشارع من جلب نفع أو دفع ضرر.

2 ـ ما عليه البعض وهو: المناسب أو التناسب[3].

إذن فالحكمة أو فلسفة الحكم هي الأمر الذي له مدخلية مباشرة في تشريع الحكم، من غير إناطته بها ـ أي من غير إناطة وجود الحكم وعدمه بالحكمة ـ

---

(1) المصطفوي، حسن، **التحقيق في كلمات القرآن**، ج 2، ص 285.

(2) السعدي، **مباحث العلّة في القياس**، نقلاً عن: اللامشي، النسخة الخطية، ص 104.

(3) المصدر نفسه، ص 105، وسيأتي بحث مفهوم المناسب ومعانيه في الصفحات اللاحقة.

وبعبارة أخرى، هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم، مع عدم كونها علّة تامة في إيجاد الحكم أو عدمه، بمعنى أنه قد تتوفر الحكمة من دون أن يتواجد الحكم، أو يتواجد الحكم ولا تكون الحكمة. كالمشقة في السفر إذ اعتبروها الحكمة في قصر الصلاة، لكن، لا أحد يدعي بأنها تشكّل علّة تامّة للقصر. ومن هنا فإن أصيب المرء بتعب ومشقة من غير سفر فحكمه التمام ولا يقصر صلاته، وبالمقابل، إذا سافر من غير مشقة فحكمه القصر دون التمام. وذلك لأن المصلحة المقصودة من التشريع، كالمشقة في المثال السابق، ليست علّة في جعل الحكم.

الاختلاف بين الحكمة والعلّة

تقدّم أن علة الحكم: هي ذلك الأمر الظاهري الذي أناط الشارع الحكم به ليحقق مقصوده من تشريع الحكم. فالعلّة إذن، هي الوصف الذي أنيط به الحكم، بوجودها يوجد، وبعدمها ينعدم. فهي مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع، وليست هي المصلحة بذاتها. في حين أن الحكمة هي المصلحة بعينها، والمصلحة هي المقصودة للشارع من تشريع الحكم، وإن لم يصرح بها أو صرح لكن من غير ذكر الحكم الذي يدور مدارها (الحكمة)[1].

ومن هنا أمكن حصر أوجه الاختلاف بين المفهومين ـ الحكمة والعلّة ـ في الأمور التالية:

1 ـ إن طرق إحراز فلسفة الحكم لا تولد اليقين والقطع بشكل دائم، فأحياناً تتأثر بالفهم السائد أو تخضع لتطوّر العلم وتقدم العلوم التجريبية، بما فيها الحدسيات، أو تتغيّر نتيجة لقراءة

(1) السعدي، **مباحث العلّة في القياس**، ص 106.

جديدة لآية أو رواية ما. وعليه، لا يمكن الاستناد إليها بشكل دائم، في حين أن العلّة أمرٌ قطعي موجب لجعل الحكم.

2 ـ المراد من علّة الحكم هو العلّة التامة، بينما المراد من الحكمة هو العلّة الناقصة، والعلّة الناقصة كما هو معلوم لا تسري إلى كلّ موضع.

3 ـ في علة الحكم، في المرحلة الأولى، يدور الحكم الشرعي بالذات مدار علته، في حين أن الحكمة لا يدور الحكم الشرعي معها وجوداً وعدماً.

4 ـ علة الحكم، ما أضاف الشارع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه، أو علامة وأمارة رتب عليها المصلحة والمفسدة، بينما لم يجعل الحكمة مناطاً لثبوت الحكم.

المناسبة

يقترب لفظ المناسبة أو التناسب إلى حد كبير من لفظي الملاك والعلّة. وقد راج استخدامه بين الأصوليّين، ومنه قولهم: يقتضي التناسب بين الحكم والموضوع أن يكون مناط الحكم كذا، أو: يدل تناسب الكلام على أن تكون علة الحكم هي كذا. ومرادهم أن وصف الحكم في الكلام يدل على نحو عليّة للحكم. ويحصل هذا إذا فهم منه العلية. وقريب من لفظ المناسبة أيضاً، لفظ الإخالة، أي المظنون أو المشكوك بعليته. وبعضهم عبّر عنها ـ أي عن المناسبة ـ بتخريج المناط[1].

وللإضاءة على هذا المفهوم وبيان طبيعة صلته بمفهوم العلية نحاول تسليط شيء من الأضواء عليه، فنقول:

---

(1) العضدي، شرح القاضي لمختصر منتهى الأصول، ج2 ص 238.

المناسبة في اللغة تعني المشاكلة والمقاربة[1]. والنسب: القرابة، وإنما قيل له نسباً لأنه لوجود صلة وقرابة بين الفرد والآخرين. ويقال: ليس بينهما مناسبة، أي لا توجد بينهما أي مشاكلة أو مقاربة. وقولهم: الملابس البيضاء أنسب للصيف، أي ملاءمة لهذا الفصل.

والمناسبة في اصطلاح الأصوليّين: وصف ظاهر منضبط، يحصل من ترتب الحكم على ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء[2].

وذهب بعضهم إلى أنّ المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول[3]. وقال ابن الحاجب في أحد بحوثه: وهو تعيين العلّة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم في الأصل، لا بالنصّ ولا بغيره، كالقتل العمد العدوان، فإنه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص[4].

وفي موضع آخر نقل عنه قوله: المناسب: الذي تكون فيه صلاحية علة الحكم، هو وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم على ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول منفعة، أو دفع مفسدة[5].

وعلى أية حال، فالتناسب يعتبر، وكذلك المناسبة أو الطريق الرابع المؤدي إلى كشف علة الحكم وتسريته إلى الفرع. وأبرز

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 1، ص 756.

(2) الفاضل التوني، **الوافية في أصول الفقه**، ص 239.

(3) البرهاني، **مباحث العلّة**، ص 395، نقلاً عن أبي زيد الدبوسي.

(4) العضدي، شرح القاضي لمختصر منتهى الأصول لابن الحاجب، ج 2، ص 238 ـ 239.

(5) الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، ج 1، ص 676.

سمات المناسبة كونها وسيلة كاشفة عن علة الحكم. وهذه الوسيلة وصف دال على العلّة ويؤدي إليها، ولذلك عبروا عنها بـ: الإخالة والظن، والخيال، والشك، ووصف العلّة. وهناك ـ كالغزالي ـ من يعتقد بأنّ إثبات كون المناسبة وصفاً للعلة غير كاف ولا بدّ من إظهار تأثرها بالنصّ والإجماع من جهة كونها علة[1].

وأحياناً يعبرون عن شرح مناط الحكم بالتناسب بين الحكم والموضوع، ومرادهم ترتب الحكم نفسه على الأمر الذي يمكن أن يكون مقصوداً من جعل الحكم.

مناسبة الحكم والموضوع

قد يستخدم لفظ «المناسبة» بشكل مستقل بمعزل عن التركيب وقد لا يستخدم كذلك، وإنما يأتي مركباً كما في قولهم: مناسبة الحكم والموضوع. وكثيراً ما يرد هذا الاستخدام على ألسنة فقهاء الإمامية باختلاف يسير في المعنى بينه وبين المناسبة والتناسب.

ويعبّر الفقهاء بـ: «مناسبة الحكم والموضوع» للكشف عن مناط الحكم، وبذلك جعلوا المناسبة بين الحكم والموضوع وسيلة لكشف المناط والملاك.

كما أن لمناسبة الحكم وموضوعه مهمة أخرى هي تعميم الحكم أو تضييقه. فتارةً يُذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بلفظ له مدلول عام، ولكن العرف يفهم ثبوت الحكم من ذلك المدلول ففي هذه الحالة ضيّق الحكم، وتارةً أخرى، يُذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالة خاصة ولكن العرف يفهم أن هذه الحالة مجرد مثال لعنوان عام وأن

---

(1) البرهاني، **مباحث العلّة**، ص 395.

الحكم مرتبط بذلك العنوان العام، فيقولون: إنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفي، بسببها ينسبق إلى ذهن الإنسان عند سماع دليل التخصيص تارة والتعميم تارة أخرى[1].

ومثال الأول، ما إذا ورد في الدليل «اغسل ثوبك إذا أصابه البول» فإن الغسل «لغةً» قد يطلق على استخدام أي وسيلة يتحقق من خلالها، كالبخار أو المياه المضافة (كعصير الفواكه) أو المياه المطلقة. لكن العرف يفهم من الدليل نوعاً خاصاً من الغسل وهو ما تعارف عليه أهل ذلك الزمان، وهو الغسل بالماء.

إذن فمن خلال المناسبة بين الحكم والموضوع نفهم أن المراد من الغسل هو نوع محدد وهو الغسل بالماء.

ومثال الثاني، كما إذا تناولنا الدليل ذاته فإننا نفهم منه أن الغسل لا ينحصر بخصوص الثوب، وإنما يشمل البدن أيضاً، فلا بدّ من غسله إذا أصابه البول، وهكذا نوسع دائرة الحكم.

أو كما إذا ورد أن قربة ما وقع فيها نجس لا تتوضأ منها ولا تشرب، فإن العرف يرى من خلال المناسبة بين الحكم والموضوع أن الحكم ثابت لخصوص الماء القليل وليس لكافّة أنواع المياه، كماء البحر أو النهر أو حوض السباحة.

إذن، فمناسبة الحكم والموضوع تمثل حالةً من الاستظهار والانكشاف الموضوعي، كما أنها الوصف الناظر له الحكم، ولذلك فمن الجدير الخوض في بحث المناسبة وتوظيف ذات المعايير التي سبق وأشرنا لها، لإحراز ملاكات الأحكام واكتشافها .

---

(1) الحسيني، محمد، **معجم المصطلحات الأصولية**، ص 158.

المناط

المناط: في الأصل مصدر ميمي، وهو اسم مكان مأخوذ من الإناطة، أي التعليق والإلصاق. وفي الاصطلاح: ما يجب الحكم بوجوده وينتفي لغيابه. وقد استعير اللفظ للعلّة، لأن الحكم علّق عليها ورُبط بها، فصارت مناطاً له. حتّى يُسمّى الاجتهاد في العلّة: الاجتهاد في المناط[1].

وهناك طرق متعددة لتحقيق المناط واستكشافه. كتنقيح المناط الذي يعني التمييز بين العلّة الواقعيّة وغير الواقعيّة للحكم، وحدّه في اصطلاحهم: هو النظر والاجتهاد في تعيين ما دلّ النصّ على كونه علّة، من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف[2].

الملاك والملاكات

إن أهمّ مصطلح يلزمنا بحثه ودراسته في هذا الكتاب هو مصطلح «الملاك» الذي استوحينا منه عنوان كتابنا الحاضر.

غير أن هذا المصطلح لا يبرز كثيراً في المصنفات الأصوليّة السنيّة، إنما اشتهر بدلاً عنه لفظا «العلّة» و«القياس»، وقد راج استخدامهما بشكل كبير وبُحثا على نطاق واسع بحيث صدر العديد من الكتب يتصدّرها أحد العنوانين، العلّة أو القياس. بيد أن هذا البحث ـ حول العلّة والقاس ـ لم يجد إقبالاً مماثلاً لدى الشيعة كالذي وجده لدى السنة، والسبب في ذلك يعود لجملة من العوامل

---

(1) البهادلي، أحمد كاظم، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 2، ص 113.

(2) الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 3، ص 63، والزحيلي، أصول الفقه، ج 1، ص 692.

الفكرية والتاريخيّة يضاف لها الخوف من التعرض للطعن والمذمة. وبالرغم من وجود بحث القياس في المصنفات الشيعيّة القديمة إلّا أن الأصوليّين الشيعة أعرضوا عن الخوض فيه واستعاضوا عنه بألفاظ أخرى، كالمناط والملاك.

والملاك يعني المعيار، وضابط العلّة، والدليل، والمقوم. يقول ابن منظور: ومِلاك الأمر، ومَلاكه: قوامه الذي يُملَك به وصلاحه[1]. وذكر في التهذيب: وملاك الأمر، أي ما يعتمد عليه، أو ما يقوم به. وورد في الحديث الشريف: ملاك الدين الورع. ويصح بفتح الميم وبكسرها، فتقول: مَلاك ومِلاك. ويرد بمعنى قوام الشيء ونظامه وما يعتمد عليه ومنه ما ورد في الحديث: القلب ملاك الجسد[2].

وفي الاصطلاح يأتي مرادفاً للمناط، ومعناه قريب من العلّة والسبب.

والملاحظ أن هذا الاصطلاح لم يتناول من قبل الباحثين إلّا على نطاق محدود[3]. ولذلك لا نجد مصنفاً ظهر تحت عنوان المناط.

وقد يطلق ملاك الحكم ويراد به المصلحة والمفسدة المترتبة على الحكم، كما هو الحال في الأحكام غير التعبُّدِيّة. وقد يطلق ويراد به علة الحكم، فيكون أعم من المصلحة والمفسدة المترتبة على الحكم، كما هو الحال في الأوامر الإرشادية والنواهي

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 10، ص 494.

(2) المصدر نفسه ص 495.

(3) الطالقاني، المولى نظر علي (م 1306 ق) صاحب كتاب مناط الاحكام. انظر: **الذريعة**، ج 22، ص 8.

التوبيخيّة. وعلى أية حال فقد استخدم فقهاء الشيعة مفردتي الملاك والمناط للكشف عن علة الحكم، وقد عبّروا عن ذلك بالمناط، أي ما يناط به الحكم.

ويعد اصطلاح «وحدة الملاك» من الاصطلاحات الحديثة التي دخلت علم القانون المعاصر، ولم نكن قد عهدنا استخدامه من ذي قبل، والذي يبدو لنا أنه يعادل ما عرف في علم الأصول بـ: «تخريج المناط» كما يمكن عدّه نوعاً من أنواع القياس المستنبط العلّة. لكن العلة إذا كانت منصوصة، فسيكون اصطلاح «وحدة الملاك» مرادفاً للـ «اتحاد الطريقي» كما يمكن درجه ضمن القياس منصوص العلّة[1].

وبعبارة أخرى، عندما يتحد ملاك أحد الأحكام وعلته بملاك حكم آخر وعلّته، كما في حالة التوصل إلى الحكم من خلال دليلين مستقلين، عندئذٍ تصبح وحدة الملاك مرادفة للاتحاد الطريقي.

ومن الجدير ذكره أن أهل البيت (ع) كثيراً ما تداولوا هذا المصطلح في كلماتهم التي تمحورت حول الدين والاخلاق والعمل، فذكروا أنّ: ملاك الدين الورع[2]، و: جعل ملاك أرواحهم، وقوام أبدانهم بيده[3]، والخشية ملاك الأمر[4]، والإخلاص ملاك الأمر[5]

---

(1) محمدي، ابو الحسن، **مباني استنباط حقوق اسلامي** (ضوابط استنباط القانون الإسلامي)، ص154.

(2) وقد ورد ذكر الملاك في كلماتهم (ع) بتعابير مختلفة، انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**: ج 27، ص 82، ج 76، ص 373، وج 77، ص 156.

(3) المصدر نفسه، ج 97، ص 176.

(4) المصدر نفسه، ج 78، ص 282.

(5) المصدر نفسه، ج 21، ص 212.

والصبر ملاك[1]. وفي حديث الرسول (ص): **ملاك العمل خواتيمه**[2]. فخاتمة العمل بالإتمام، وكما جاء في المثل الفارسي «الملاحم بخواتيمها». وعلى كلّ حال، فالملاك في هذا الحديث يعني القيمة والمعيار وحقيقة الأمر وقوامه، كما يعني خاتمة العمل.

ويظهر من خلال الاستعمالات المذكورة للملاك أنه كما قد يأتي بمعنى العلّة التامة، كذلك يأتي بمعنى حقيقة الحكم وقوامه الذي يشمل الأحكام التعبُّدِيّة وغير التعبُّدِيّة، وفقاً للمصالح والمفاسد المترتبة على موضوع الحكم.

ويمكن بيان النسبة بين الحكم والملاك على نحو أن الحكم يمثل الدليل والأمارة والباعث على وجود الحكم، ولولاه لما وجد الحكم، ومن هنا يمكن الكشف عن الحكم وإثباته من خلال الأمارة والدليل والسبب الموجد له، وهذه الأمارة هي السبب في جعل الحكم على نحو يوجب الاطمئنان في إطار ما اشتملت عليه من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة.

والسبب في رواج التعبير بالملاك، هو اشتماله على معانٍ متعددة منها: العلّة والسبب، والمصلحة والمفسدة الباعثة على الحكم وغيرها، يضاف إلى ذلك شموله كافّة الأحكام سواء التعبُّدِيّة منها أم غير التعبُّدِيّة.

إلغاء الخصوصية

يعد إلغاء الخصوصية من المصطلحات التي تتصل ببحث الملاك وكشف العلّة ولتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، قد نحتاج إلى

---

(1) المصدر نفسه، ج 69، ص 379.

(2) المصدر نفسه، ج 21، ص 212.

تنقيح الوصف أو القيد أو الخصوصيّات المأخوذة في حكم الأصل، والكشف عما إذا أُخِذ الوصف مناطاً في جعل الحكم أو لم يؤخذ.

ومهمة إلغاء الخصوصية هي القيام بمثل هذا الأمر لأجل تمكين المجتهد من توسيع الحكم أو تضييقه.

والإشكالية التي ترد على إلغاء الخصوصية تنشأ من كون الخطاب الذي يشتمل عليه الدليل (القرآن الكريم وكلام المعصوم) إنّما يستهدف طائفة محدّدة من الناس، وهي التي كانت معاصرة لزمن صدوره، وبالتالي كان نطاق الخطاب محدوداً بذلك العصر، وبتلك الطائفة من الناس، بحيث نجد أن معظم كلام المعصومين (ع) كان في مقام الإجابة عن المسائل التي تثار في ذلك الزمان، ومن هنا كان يحمل قرائن خفية من الصعب على المتأخّرين فهمها أو تفسيرها، أو كانت على نحو بحيث إنهم اعتبروها مؤثرة في الحكم بأوصافها وعوارضها[1].

إن تصرم الزمن، وتغير الأوضاع، وحتى التحوّل في المفاهيم أدى إلى ضمور تلك القرائن بعدما كانت مفهومة ومدركة لأهل ذلك العصر. ولهذا السبب يبدأ الفقيه بالتساؤل، هل موضوع الحكم هو ذاته الموجود في الحال الحاضر، أم هو ما اشتملت عليه الرواية مقيداً بسائر القيود والخصوصيّات؟

ولدفع هذه الشكوك والكشف عن القرائن الحالية والمقالية لا بدّ

---

(1) لا شك في متانة الصلة بين القرآن ومخاطبيه الذين عاصروا زمن النزول، لكن الاختلاف وقع بين الباحثين في المجال القرآني حول طبيعة هذه الصلة، فهل نشأت بسبب التطابق بين لغة القرآن ولغة القوم أو بسبب إسقاطات أو انعكاسات الثقافة السائدة. وحول هذا الموضوع انظر: «قرآن وفرهنك زمانه» للمؤلف، الناشر: مبين.

من أخذ الأحكام مجردةً عن عوارضها، وبمعزل عن الشوائب والحجب التي غلفتها. كما لا بدّ من تجريدها عن كافّة الخصائص والأوصاف التي ساهمت الظروف في إيجادها أو وُجدت لأجل إفهام طائفة خاصة من الناس. أو جَعَلت النصّ يتمظهر بمظاهر مختلفة.

والتعرف على الخصائص المؤثرة في الحكم وفرزها عن غير المؤثرة فيه يتم من خلال عدّة طرق، بعضها يتّصل بإلغاء الخصوصية، وبعضها بتنقيح المناط، وبعضها بتخريج المناط.

ومما يجدر قوله هو أن مصطلح إلغاء الخصوصية قد يأتي إلى جانب تنقيح المناط معطوفاً أحدهما على الآخر بالـ «و» في حين يأتي تارةً أخرى معطوفاً بـ «أو»[1]، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ البعض قد عدّهما أمراً واحداً، وفي الواقع هناك اختلاف كبير يميز أحدهما عن الآخر.

فإلغاء الخصوصية يرتكز إلى العرف، بمعنى أنه كلما تمسك الفقيه بالعرف لإثبات أو إلغاء مدخلية الوصف في جعل الحكم، فعندئذٍ يقال إنّ الفقيه ألغى الخصوصية. أو عندما لا يميّز العرف بين الأوصاف المختلفة، وبالتالي لا يجد لها مدخلية في الحكم، يقوم المجتهد حينئذٍ بإلغاء الخصوصية.

فمثلاً يطرح الأصوليّون في بحث التقليد هذا السؤال: هل التقليد في الأحكام يعكس قدرة الفقيه على الإفتاء فقط؟ أم على الإفتاء والقضاء؟ ويجيبون عن ذلك بأنه لا فرق في الدعاوى بين نفوذ الفتوى ونفوذ الحكم، وذلك لأنّ الدليل إن دلّ على نفوذ حكم

---

(1) على سبيل المثال، عطف الإمام الخميني أحدهما على الآخر بالواو في كتاب الطهارة (ج 1، ص 181) وكذلك في كتابي المكاسب المحرمة (ج 1، ص 246) وكتاب البيع (ج3 ص 223).

الفقيه، فليس هناك ما يدل على عدم نفوذ فتواه. ومن هنا لا يميز العرف بين الوصفين، ويعتبر الحكم سارياً في كلا الحالتين.

أمّا في تنقيح المناط، فالأمر يختلف عن إلغاء الخصوصية اختلافاً تاماً، فإن الوصف مذكور ضمن الدليل، ولا دخل للعرف في تحديده، ومهمة المجتهد هي التمييز بين ما دلّ النصّ على كونه علّة، وبين ما اقترن به من الأوصاف.

وبعبارة ثانية، في تنقيح المناط يحلل المجتهد الأوصاف التي اقترن بها الدليل، ثم يحذف ما لا دخل له في الاعتبار، فيحصل له الاطمئنان بأنّ جملة من الأوصاف لا مدخلية لها في الحكم، وبعضها مشكوك فيه، وقسم منها فقط هو المؤثر في كيفية الحكم.

ويشكِل الإمام الخميني على إلغاء الخصوصية[1]، لكنه يقدم بعد ذلك جملة من الإيضاحات نفهم من خلالها أنه يميّز بين إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط. فيعتبر تنقيح المناط من مهام المجتهد (عمل المجتهد) بينما إلغاء الخصوصية هو عمل يستند فيه المجتهد إلى عدم التمييز العرفي.

القياس

تستعمل كلمة ـ القياس ـ في اللغة بمعنى التقدير، يقال: قاسه بغيره وعليه[2]، وبهذا المعنى يقال: قاس الأرض بالمتر، وقاس الحرارة بالمحرار.

وللقياس في الاصطلاح أكثر من معنى، فقد يأتي بمعنى

(1) المصدر نفسه، **الاجتهاد والتقليد**، ص 98.

(2) **القاموس المحيط**، ج2، ص 244.

الاجتهاد، وقد يأتي بمعنى القاعدة، وأحياناً بمعنى التسوية بين الفرع والأصل في الحكم لاشتراكهما في علة واحدة، وهذه العلّة لا تستفاد من الأصل، إنما تحتاج إلى رأي واجتهاد، ومن هنا عبّروا عن القياس بفعل المجتهد، وليس مرادهم بحقيقة القياس أنه دليل مستقل[1].

وبعبارة ثانية، وبعيداً عمن اختار القياس كمصدر من مصادر الاستنباط، فإنه عمل يقوم به المجتهد، وذلك أنه يختار الدليل ليساوي بين الفرع وأصله من خلال استنباط العلّة من حكم الأصل مستخدماً وسائل يُطلق عليها «طرق كشف العلّة»[2].

ومن هنا عرّف الشافعي القياس تارةً: بالاجتهاد، وأخرى: ببذل الجهد لاستخراج الحق. وعرّفه القاضي أبو بكر الباقلاني بأنّه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة[3].

وهناك اصطلاح آخر للقياس، شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي قديماً، ومعناه: التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة عن طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعيّة، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض والتشكيك. وعلى هذا النوع من الاصطلاح، نزلت التعبيرات الشائعة: إنّ هذا الحكم موافق للقياس وذلك الحكم مخالف له.

وقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركة فكرية واسعة النطاق

---

(1) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة**، ص 306 وانظر، البهادلي، أحمد كاظم، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 2، ص 101.

(2) جعفري لنگرودي، محمد جعفر، **دائرة المعارف حقوق**، ج 2، ص 457.

(3) **إرشاد الفحول**، ص 198.

على عهد الإمام الصادق (ع) وأبي حنيفة، وعلى أساس من هذا المصطلح ألّفت كتب للدفاع عن الشريعة وبيان أن أحكامها موافقة للقياس، أي موافقة للعلل المنطقية، ورسالة (القياس في الشرع الإسلامي) لابن القيم وابن تيمية مثل على ذلك[1]. وسيأتي تفصيل ذلك في أحد الفصول القادمة الذي سنتحدث فيه عن طرق الكشف عن ملاكات الأحكام.

استخلاص واستنتاج

انطلقنا في الفصل الأول عبر جملة من التساؤلات، لنسلط من خلالها الضوء على معالم البحث الرئيسية، ونوّهنا إلى أنّ الأحكام الإسلامية لا تقتصر على تقويم الجانب الأخروي، وذكرنا أنّ المشرّع راعى في تشريعه للأحكام خصائص الإنسان وإمكاناته وظروفه، وجعل الأحكام تنطوي على غايات وأهداف، بعدما حدد معالمها.

ولكي لا نتجاوز التعبير العلمي احتجنا إلى توضيح جملة من المفاهيم التي تتصل ببحثنا، ثم إلى رصد عناصر الاشتراك وعناصر الاختلاف في ما بينها. وقد حمل هذا الرصد طابعاً مفهومياً وكلامياً ـ مفهومياً، لأنّه كان يبتغي تحديد معالم كلّ من المقاصد والأهداف وسد الذرائع والمصلحة والعلّة والسبب والحكمة والمناسبة والمناط والملاك والقياس، والتميز في ما بينها.

يضاف إلى ذلك أن جملة من هذه المفاهيم، كالقياس، كانت تتغير باستمرار تحت وطأة السيرورة التاريخيّة، الأمر الذي جعلها سبباً لاختلاف الفقهاء والأصوليّين، فقد عرّف بعضهم القياس بأنه

(1) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة**، ص 306.

أحد طرق الاستنباط، وذهب بعضهم إلى أنه أحد مصادره، وآخرون عرّفوه بأنه عمل المجتهد.

يضاف إلى ذلك أن البعض تعاطى مع جملة من المفاهيم على أنها واحدة في حين ميّز آخرون في ما بينها، فنجد من عطف تنقيح المناط على إلغاء الخصوصية بـ «الواو» وبين من عطف بـ «أو»، وهناك من عدّ تنقيح المناط وتحقيقه وتخريجه أحد طرق استكشاف العلّة، وبعضهم أقحمها ضمن بحث القياس، وهذا الأمر يعكس طبيعة الصلة بين هذه المفاهيم من جهة، وبين كلّ من العلّة والقياس من جهة أخرى. وذهب البعض إلى أنّ التعليل فرع من فروع القياس ومترتب عليه، والقياس كاشف عن العلّة ومبرز لها.

وقد ساقنا البحث لتحديد معالم كلّ من العلّة والحكمة وإبراز الفرق بينهما، وبيان السبب في عدم إمكانية الاستناد إلى حكمة الأحكام.

ولهذا الفصل أهميّة كبيرة نظراً لما ينطوي عليه من حدود وتعاريف وإيضاحات، الأمر الذي جعله محورياً في فصول الكتاب اللاحقة كافّة.

السيرورة التاريخيّة لبحث ملاكات الأحكام

تمهيد

لاشك في أن من أبرز المسائل التي تحتاج إليها عمليّة استنباط الأحكام ومعرفة القواعد هي الوقوف على تاريخ العلم وكيفية نشوئه، وتعريفه في مصنفات المضطلعين به ومصادرهم. إنّ معرفتنا بكيفية نشوء هذا الاصطلاح وكيفية أطلاقه على هذا العلم، والظروف التي نشأ فيها، تمنحنا فهماً أفضل للعلم وتجعلنا قادرين على التعاطي معه بصورة موضوعيّة. والالتفات لهذا الأمر من أهمّ مكونات قواعد فهم النصوص التي لم تنل ـ للأسف ـ حظاً كافياً من جهد العلماء والباحثين.

كما أن معظم كتب علم الأصول قد أغفلت هذا الأمر، أي دور الموضوع وأهميته وتاريخه، في حين أن الاختلاف البنيوي والمنهجي قد يترك أحياناً بصماته على النتيجة والمدعى دون أن يؤثر على منهج البحث أو يغيّر مجراه. وأحياناً قد يسري تأثيره (أي تأثير الاختلاف البنيوي) حتّى على منهج البحث نفسه، وبالتالي يؤدي إلى تغيير مسار البحث واختلاف النتائج التي يتمخض عنها.

وقد كانت هذه الاختلافات قائمة في علمي التفسير والفقه وتمخض عنها تبعات كثيرة، فمثلاً اختلاف الفقهاء في التعاطي مع خبر الثقة أو الموثقات، لم يحوّل مسار الفقه، غير أنّه أثّر على الشهرة الفتوائية، وجعلها تتعامل مع طائفتين من الروايات.

وأحياناً قد يؤدي الاختلاف في المباني إلى الاختلاف في طرق الاستنباط أو المنطلقات في الفقه والتفسير. فعلى سبيل المثال: مَن لا يعتبر العقل حجّة ودليلاً مستقلاً، فسيعتمد في استنباطه على النصوص الروائيّة بشكل أساس، وبالتالي يغلب عليه الطابع الإخباري والظاهري، لأنّه اقتصر على الظاهر دون أن يتجاوزه. بينما نجد أن من آمن بحجية العقل سيتعاطى بشكل مختلف مع الروايات، وسيتجاوز الظاهر باحثاً عن روح النصّ والعلل التي يشتمل عليها.

وقد تعني الدقة في العبارة أو الدقة في النصّ في اصطلاحهم، الإلمام بالظروف التي رافقت صدور الخطاب.

فلو افترضنا أن أصحاب المنهج العقليّ اعتبروا أن الخطاب أو النصّ يحمل صفة علميّة محضة، فبالطبع ستكون النتائج مختلفة عمّا لو اعتبروا النصّ عرفياً أكثر مما هو علمياً.

هذا مع أن العقلانيين يعتقدون بأنّ بنية النصوص من حيث الدقة في الألفاظ واختيار الكلمات وبيان العلل وتوضيح الأحكام تنسجم مع العرف انسجاماً تاماً.

إن المنطلق الذي ينطلق منه من يرى ضرورة الإحاطة بالأفكار والآراء والتجارب الإنسانية لتكوين مقدمة للتعاطي مع النصوص الدينيّة، بلا شك يختلف عن المنطلق الذي ينطلق منه مَن لا يرى مثل ذلك، وبالتالي من الممكن أن يتبلور منهجان في البحث وأسلوبان في التعاطي مع النصّ وطريقان في الاستنباط. هذا مع أن

كليهما يتفقان على ضرورة الالتزام بقواعد فهم النصوص وتجنب تحميل النصّ ما لا يحتمل أو فهمه بخلفيات مسبقة.

من جهة أخرى، فإن الدقة والتمحيص والإحاطة بجوانب النصّ كافة من شأنه إفراز منهجين مختلفين في التعاطي مع النص: الأول منهج شمولي يجد بين مقاصد الدين ومقاصد الشريعة نوعاً من الانسجام، فإن مرّ بدليل لا يتوافق مع الهدف العام، فسيحاول تأويله، وفي حال أخفق في التأويل فسيتحوّل إلى رفضه. والثاني، منهج تجزيئي لا يهتم بالنتائج والتبعات التي تتمخض عن الدليل، ولا حتّى بآليّات تطبيقه، إنّما يصب جل اهتمامه على دراسة السند والدلالة فحسب. وعندما يكون الدليل آية قرآنيّة نجده يقتصر في حديثه على دلالتها فحسب، دون أن يكلّف نفسه عناء الاهتمام بمقاصد الدين والنتائج التي تتمخض عن مجموع الأخبار والروايات وتطبيق وحي الخطاب عليها. بل لا يهمّه إن كان الخبر يتعارض مع المبادئ الإنسانية وأسس العدالة.

ومن الجدير قوله إنّه من غير الصحيح إرجاء السبب في نشوء هذين الاتجاهين إلى نفسية الأفراد وطبيعتهم البشريّة، ولا إلى ما يتمتعون به من كمال أو ما يشعرون به من نقص، إنما ينشأ هذان الاتجاهان من قراءتين مختلفتين للنص الديني، ومن رؤيتين مختلفتين للدين والشريعة.

ومن الأمور التي تلقي بظلالها على البحث برمته، الوقوف على السيرورة التاريخيّة لبحث ملاكات الأحكام واستكشاف العلل، والتركيز على هذا الأمر يسهم إسهاماً حقيقياً في الدراسات الفقهيّة التي يكون الفقيه فيها بصدد إحراز الملاكات واستنباط الأحكام، كما يغيّر من موقف الفقيه إزاء التعاطي مع النصوص.

إن هذه الحركة لم تحصل في فترة قصيرة، كما أنّها لا تمثل

جهداً فردياً، إنما هي حصيلة جهود امتدت لسنوات طويلة، تعرّضت خلالها لشتّى الإرهاصات والسجالات، وواجهت أنواع التحدّيات حتّى وصلت إلى ما هي عليه الآن.

ومما لا شك فيه أنّ بحث ملاكات الأحكام انطلق من الحديث، شأنه في ذلك شأن سائر البحوث الإسلامية الأخرى، كالفقه والتفسير وغيرهما، فقبل أن يلجأ الفقهاء في عمليّة الاستنباط إلى البحث عن ملاكات الأحكام وعللها، بدأوا أوّلاً، وقبل كلّ شيء برصد الأحاديث والأخبار؛ إذ إنّ أوّل عمل قام به المسلمون بعد تدوين القرآن، هو جمع الحديث، وشيئاً فشيئاً بدأ فرز الحديث وتصنيفه بشكل موضوعيّ، فتشعّبت المواضيع وبات كلّ منها بمعزل عن الآخر، فظهر التفسير والفقه والعقائد والكلام، حتّى وصل الأمر في نهاية المطاف إلى البحوث الأصوليّة التي ضمّت في ثناياها بحث علل الأحكام الذي نحن بصدده.

تاريخ فلسفة الأحكام وعللها ومقاصد الشريعة لدى أهل السنة

لاشك في أن المذهب السنّي يعد من أقدم التيارات الدينيّة والمذهبية التي تناولت فلسفة الأحكام وملاكاتها والبحوث النظريّة التي تتصل بها، كبحث القياس على سبيل المثال.

وقد صنّف علماء السنة كتباً كثيرة جمعوا فيها الأخبار التي تناولت مقاصد الأحكام والعبادات وأسرارها، وكان من بين هؤلاء: أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي (المولود سنة 318 للهجرة) الذي صنّف كتاباً أسماه الصلاة ومقاصدها، اعتمد فيه تفسيراً ذوقياً ورمزياً للأخبار، وتناول فيه أهداف الصلاة والأعمال والأذكار. ومن

أبرز تصانيفه في هذا المجال، كتاب العلل أو علل الشريعة أو علل العبودية، الذي فُقد ولم يبق منه أي أثر[1].

أبو بكر الأبهري (م 375) هو الآخر صنف كتاباً تحت عنوان مسألة الجواب والدلائل والعلل، كذلك أبو بكر الباقلاني (م 403 ق) الذي صنف كتاب الأحكام والعلل[2].

أمّا إمام الحرمين الجويني (م 478 ق) فهو أول شخص من أهل السنّة جعل للفقه الإسلامي خمسة مقاصد، وصنّفها إلى خمسة أقسام، وذلك في كتابه البرهان في أصول الفقه. وقد كان لمصنّفه هذا أثر بالغ على تلميذه أبو حامد الغزالي (م 505). وقد برزت إبداعات الجويني في مقاصد الشريعة عندما صرّح بها لأوّل مرّة، واستقطب إليها الأنظار، وقد استخدم مصطلح «المقاصد» و«المقصد» و«قصد» في كتابه عشر مرّات، كما عبّر عن المقاصد بالأغراض في مواضع كثيرة، فمثلاً بعدما علل الطهارات، وبيَّن غرضها وصل إلى التيمم الذي يعدّ تعليله أمراً عسيراً.

وعندما يتحدث الريسوني ـ صاحب كتاب نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي ـ[3] عن الجويني، يحاول الإسهاب والإطناب في الحديث عنه، ويرصد تأثيره على تلامذته الذين جاؤوا من بعده كالغزالي والفخر الرازي (م 606 ق) وغيرهما، ثم يستعرض على النحو التالي تقسيمه الخماسي لعلل الشريعة:

---

(1) ريسوني، أحمد، **نظريّة المقاصد عند الامام الشاطبي**، ص 58 ـ 61، وانظر: الترمذي، **الأمثال من الكتاب والسنة**، تحقيق: علي محمد بجاوي، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ص 65.

(3) يطل الريسوني من خلال هذا الكتاب على مراحل تطور أطروحة علل الشريعة ومقاصدها، ويعرض لكل من ساهم وكتب وصنّف فيها.

1 ـ الضروريّات، كقضاء الشرع بإيجاب القصاص، إذ به حِفْظُ النفوس.

2 ـ الحاجيات، وهو كلّ ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة، كتشريع أحكام البيع والإجارة.

3 ـ التحسينات، وهو ما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية أو ضمن ما تقتضيه آداب السلوك، كما في أحكام الطهارة.

4 ـ الترغيب في محاسن العادات، ولم يقض الشارع بوجوبها؛ بل باستحبابها فحسب.

5 ـ أن لا يكون أحد الأقسام المتقدّمة، كما لا يشتمل على مقصد محدد وغير واضح المعالم.

ويقر المؤلّف بندرة القسم الأخير لأن معظم الأحكام واضحة المقاصد وبيِّنة المنافع[1].

ومن أبرز علماء السنة بعد الجويني ممّن تناول موضوع ملاكات وعلل الأحكام، أبو حامد الغزالي (م 505ق). الذي لم يقف عند آراء أُستاذه؛ بل توسع فيها وغيّر وطوّر وحتى رفض أجزاءً منها.

وقد كان الغزالي فقيهاً شافعياً لامعاً وأصوليّاً بارزاً ومصنّفاته «المنخول من تعليقات الأصول» و«المستصفى من علم» تدلّ على إحاطته وبصيرته وكفاءته في تناول البحوث التي قلّ المتعرّضون لها. وقد قدّم الغزالي دراسات موسّعة في بحوث العلّة من خلال كتابيه «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل» و«مسالك التحليل».

وبصدد حديثه عن كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ والاقتباس من معقول الألفاظ بطريق القياس تطرق الغزالي في الفن الثالث من

---

(1) المصدر نفسه، ص 67 ـ 69.

كتابه المستصفى لتعريف القياس وإثبات العلّة وأسهب وفصّل في كلّ ما يتّصل بذلك من مواضيع[1].

لكنه قلّص من التفاصيل في كتابه «إحياء العلوم» الذي ذكر فيه أسرار الأحكام جميعها[2].

وقبل الغزالي، أي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وعندما طُرح موضوع الكشف عن ملاكات الأحكام، وبدأ السجال حول صحة القياس، ظهرت في علم الكلام بوادر بحث جديد، انطلق من السؤال التالي: هل أحكام الشريعة معلّلة بعلل يمكن لنا رصدها أم لا؟

وكان الفخر الرازي (م 606 ق) ممن يعتقدون بعدم جواز تعليل أفعال الله سبحانه، وبالتالي يمتنع تعليل أفعال الله بالمصالح[3]. وفي المقابل أجمع العدلية وخصوصاً المعتزلة على كون الأحكام الإلهيّة معلّلة بمصالح العباد.

ومع ذلك، فإن الفخر الرازي أكمل ما بدأه الغزالي حول ملاكات الأحكام، وبذل جهداً كبيراً للبحث عن علل الأحكام، بغية تسريتها إلى موارد أخرى، وقد جمع لهذا الغرض كلّ ما قاله الجويني والغزالي في كتاب أسماه «المحصول» وقد دافع من خلاله عن أطروحة تعليل الأحكام[4].

وبعد الرازي حاول علي بن محمد الآمدي (م 631 ق) الاستمرار في تغطية الموضوع والتوسع فيه من خلال كتابه «الإحكام

---

(1) الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 285.

(2) الغزالي، **المستصفى**، الفن الثالث، في كيفية استثمار الأحكام، ص 280.

(3) الرازي، فخر الدين، **أسرار التنزيل وأنوار التنزيل**، ص 124.

(4) الهمداني، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 207 و309.

في أصول الأحكام»، الذي تنبّه فيه إلى اتساع دائرة العلل والملاكات، ودوّن الكثير من البحوث النظريّة التي تجيز الاستنباط عن طريق علل الأحكام ومصالحها[1] ، وقد وضع فيه ضوابط لتشخيص ملاكات الأحكام، وحذر من كلّ ما لا يستند إلى دليل أو لا ينسجم معه أو لا يخضع لشرط أو ضابطة[2].

وممّن تناول موضوع ملاكات الأحكام أيضاً، عز الدين بن عبد السلام (م 660 ق) من خلال مصنفاته الثلاثة «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» و«الإمام في بيان أدلّة الأحكام» و«مقاصد الصلاة». وتطرق في المصنّف الأول إلى تعليلات الأحكام بشكل إجمالي، ثم حاول بيان قواعد الأحكام وفق منهج أصوليّ مميّز[3]. وفي كتابه «الإمام» تناول آيات الأحكام جميعها، ووقف في مواضع عديدة، ليلقي الضوء على ملاكات الأحكام وتعليلاتها. وخصص كتاب «مقاصد الصلاة» لبيان أسرار الصلاة ومراتبها.

ومما يميّز كتاب «الإمام في بيان أدلة الأحكام» أنّه اعتمد فيه أسلوباً قلّما نجده في كتب التفاسير، أو في مصنّفات آيات الأحكام، وذلك من خلال استعراضه الأحكام وتقسيمها[4]. وفي مقدمة الكتاب استعرض أبعاد الملاك ومسار الأحكام. بينما تحدث في كتاب قواعد الأحكام عن المصالح والمفاسد ومقاصد الشريعة ودورها في جلب

---

(1) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 3، ص 201.

(2) المصدر نفسه، ص 223.

(3) **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ص 189 ـ 191، **والإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص 75 ـ 83.

(4) انظر على سبيل المثال: الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص 70 ـ 83.

المنفعة ودرء المفسدة[1]. وهذا الكتاب يحوي كلاماً مفصلاً حول التعليلات والمقاصد الجزئية للأحكام الشرعيّة.

عالم آخر من علماء السنة هو ابن قيم الجوزي (م 751 ق) تطرق إلى موضوع المقاصد والعلل. فقد صنّف كتاباً أسماه «أعلام الموقعين عن رب العالمين» تطرق فيه إلى الأحكام الفقهيّة، وضمّنه نقداً للمصالح التي تتعارض مع جوهر الدين والنصّ الصريح، وحاول تطبيق الأحكام على أهداف الشريعة ومقاصدها والكشف عن ملاكات الأحكام، وبهذا تمكن من تحويل هذه البحوث والمواضيع من إطار القواعد، ومن شكلها المفهومي والنظري البحت إلى جعلها أحكاماً جزئية قابلة للممارسة والتطبيق. فعلى سبيل المثال، استعرض في زاوية من الكتاب الحيل الشرعيّة للهروب من الحكم الواقعي، وأوضح من خلال ذلك كيف أن الفتاوى التي تتسم بظاهر صحيح تتعارض مع روح الأحكام ومصالحها[2].

أمّا نقطة التحوّل في بحث ملاكات الأحكام لدى أهل السنة فقد سجّلها كتاب «الموافقات» لإبراهيم بن موسى الغرناطي المعروف بالشاطبي (م 790 ق). وقد اكتسب الكتاب شهرة واسعة حتّى صار مؤلّفه يعرف بـ «إمام المقاصد».

وقد تناول في القسم الثالث من أقسام الكتاب الخمسة (المجلد الثاني من الطبعة الرباعية) المقاصد الشرعيّة في الشريعة، لكنه وقبل الولوج في تفاصيل البحث أورد مقدمة في إثبات غائية الشريعة وأحكامها، وأكد من خلالها على أن «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا.. وأمّا التعاليل لتفاصيل

(1) الريسوني، **نظريّة المقاصد...**، ص 87 ـ 89.

(2) **أعلام الموقعين**، ج 3، ص 196 ـ 291.

الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى»، ولإثبات هذه النظريّة لجأ الشاطبي تارةً إلى الأخبار، وأُخرى إلى استقراء الشريعة وبيان ما تنطوي عليه من المصالح «والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»، وتارةً إلى فلسفة الأحكام الجزئية وما تشتمل عليه من أهداف. بعد ذلك تحوّل إلى رصد المقاصد وقسمها إلى أربعة أنواع: فالأول: من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، والثاني: من جهة قصده في وضعها للإفهام، والثالث: من جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، والرابع: من جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها، فهذه أربعة أنواع. ثم تساءل في الفصل الأخير عن كيفية الإلمام بمقصود الشارع، فقال: بماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس بمقصود له؟ ومن هنا تحديداً ينطلق في بحثه لمصالح الأحكام وملاكاتها وعللها، فيحدد الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع، ويقول بأنّه يعرف من جهات أربع:

1 ـ مجرد الأمر والنهي الابتدائيين التصريحيين.

2 ـ اعتبار علل الأمر والنهي.

3 ـ إن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

4 ـ السكوت عن شرع التسبُّب أو عن شرعيّة العمل مع قيام المعنى المقتضى له[1].

والملاحظة المهمة التي تضمنّها كلام الشاطبي هي ضرورة أن يكون الاجتهاد مجالاً لاستفراغ الوسع وبذل الجهد في طلب مقصد الشارع، وثانياً رفض المعايير السائدة، وخصوصاً الحيل الشرعيّة،

---

(1) الريسوني، **نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص 169 ـ 197.

فيقول: لا يصح الاجتهاد إذا أدّى إلى الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع فى ذلك المعنى الذى اجتهد فيه، كما أن الفتيا لا تصح من مخالف لمقتضى العلم، ولروح الشريعة[1].

وتجنب الشاطبي في هذا الكتاب تناول الملاكات الجزئية للأحكام وقلّص من الحديث حول العلل والأسباب، إذ إن مقاصد الأحكام برأيه من أبرز مسائل إحراز ملاكات الأحكام، ولذلك فإن معرفة المقاصد على المستويين أي مقاصد الشارع ومقاصد المكلف والنسبة بينهما تسهم في الكشف عن الملاكات الجزئية وتساعد على التشخيص الصحيح للأحكام الشرعيّة، يقول بهذا الصدد: إن قصد الشارع من وضع الشريعة، ومن التكاليف الشريعة يكمن في حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام، أحدها أن تكون ضروريّة والثاني أن تكون حاجِيّة والثالث أن تكون تحسينيّة.

ولو تجاوزنا الشاطبي، فإن الصورة التي رسمها علماء السنّة للعلل والمقاصد لن تكتمل من دون الوقوف على أحد أبرز المصنّفات المتأخّرة أي كتاب «حجة الله البالغة» للعالم الهندي الكبير الشيخ أحمد شاه ولي الله الدهلوي (1114 ـ 1176 ق) الذي تناول فيه أسرار الأحكام وعلل التكاليف، وقد ضمّن مقدمته حديثاً حول صلة الأحكام بالمصالح، واعتبرها مسألة مجمع عليها[2].

يبدأ الكتاب بالحديث عن منافع العلل والملاكات التي عدّ منها الإيمان بالمعجزات، وبيان كمال الشريعة، والسكينة بتمام الإيمان، والتعرف على المؤمنين، ومشروعية التكاليف، والرد على شبهات المشككين.

---

(1) **الموافقات**، ج 2، ص 661 وج 4، ص 479 ـ 483.

(2) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج1، ص 9، 14.

وقسم الدهلوي كتابه إلى قسمين: القسم الأول في القواعد الكلية التي تُستنبط منها المصالح المرعية في الأحكام الشرعيّة، والقسم الثاني في بيان معاني تفاصيل ما جاء عن النبي (صلى الله عليه وآله) من أبواب الإيمان والعلم وسائر الأحكام الشرعيّة.

ومما يميّز معظم بحوث هذا الكتاب هو اشتمالها على بيان أسرار الأحكام وفلسفة الشريعة، وهذه الأسرار والفلسفة إن لم تكن لها مدخلية في عمليّة الاستنباط وتشخيص الملاكات بغية تسريتها إلى موارد أخرى، فهي على الأقل تُظهر وبوضوح اشتمال الأحكام على المصالح، وبذلك تضع الضوابط لعمليّة الكشف عن الملاكات وتمهد للبحوث القادمة التي سيتناولها الكتاب.

أمّا في الفترة الأخيرة فقد شهدت المدرسة السنيّة تطوّراً ملحوظاً في حجم الدراسات والبحوث المتمحورة حول فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة وملاكات الأحكام وعللها، فصدرت عشرات الكتب والرسائل، وكان أهمّها: تعليل الأحكام لمحمد مصطفى الشلبي، ومقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد طاهر بن عاشور، ومقاصد الشريعة «أيضاً» لعلال الفاسي، والمقاصد العامة للشريعة ليوسف حامد، والعالم وفلسفة الشريعة للدكتور مصطفى الزلمي. يضاف إلى ذلك كتب عديدة أخرى تمحورت حول الحكمة والمصلحة والضرورة وسد الذرائع ومباحث العلّة، كما تم تدوين العديد من الكتب التي تضمّنت خصائص الشريعة وحقيقة الدين والمقارنة بين الشريعة والقياس. وقد بلغت هذه الكتب من الكثرة والمعاصرة بحيث أصبح كلّ منها يتطلب دراسة مستقلة ومختصة به، وبالتالي بات من الضروريّ القيام بمشاريع تأخذ على عاتقها استيعاب هذه الكتب وإخضاعها للنقد والتمحيص.

تاريخ فلسفة الأحكام لدى الأصوليّين الشيعة

ينطلق هذا البحث لدى الشيعة من منظومة المبادئ التي كرسها أهل بيت النبي (ع). وقد بلغت الأخبار المروية عنهم (ع) والمتضمنة تعليل الأحكام، من الكثرة بحيث شكّلت محوراً لحركة الرواة الشيعة الأوائل، وبالإمكان رصد ذلك من خلال مصنّفاتهم التي تضمّنت معظم هذه الأخبار. وبالرغم من أن العلوم الإسلامية بشتّى أقسامها وأفرعها انطلقت من الحديث، وبالرغم من أن الفقهاء كانوا يأخذون بطريقة السلف الصالح قبل أن تبدأ حركة الاجتهاد لديهم، إلّا أن الاعتماد على الحديث استمرّ لدى الشيعة فترة زمنية أطول مما هي عليه لدى أهل السنة وذلك لأمرين:

1 ـ يعتبر الشيعة أن أهل البيت (ع) يشكلون امتداداً للسنة النبوية كما يمثلون الثقل الأصغر المذكور في حديث الثقلين، ولذلك فقد التزموا بالأخذ والاستناد إلى كلّ ما صدر عنهم. وقد استمرّ الشيعة على هذه الحال طيلة قرنين من الزمن، وحتى نهاية عصر الغيبة الصغرى. في المقابل يتوقف أهل السنة عن تنزيل قول الصحابي أو التابع منزلة قول المعصوم الذي يتّصل كلامه بالنبي، وبما أنّ ما يصدر عنهم (الصحابة والتابعين) معرّض للخطإ والصواب، إذن فإنّهم ـ أي الصحابة والتابعين ـ في أحسن الأحوال عبارة عن مجتهدين عاصروا أو اقتربوا من عصر النبي (صلى الله عليه وآله)[1]. ولذلك فإن ما

---

(1) ومعظم المدونات الأصوليّة السنية، يضاف لها مبادئ التفسير، تعكس بوضوح هذا الاتجاه، وتبين كيفية التعاطي مع مأثورات الصحابة والتابعين. ولمزيد من الاطلاع انظر: الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، ج 1، ص 95، صبحي الصالح، **علوم الحديث**، ص 208، والآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 2، ص 110 و111.

نراه من الاهتمام بالحديث والاستمرار في العمل به لدى الشيعة لا نكاد نجد مثيله لدى أهل السنة.

2 ـ إن حجم الأخبار المروية عن النبي (ص) والأئمة المعصومين (ع) في باب علل الشرائع وتصريحهم بملاكات الأحكام كثيرٌ جداً، وهناك العديد من المصنّفين الشيعة جمعوا هذه الروايات في مصنّفات روائيّة كما في «علل الشرايع» للشيخ الصدوق (م 381 ق) الذي يعد دليلاً بارزاً على سعة حجم هذه الروايات.

ومهما يكن، فإن الذي نريد قوله هو أن مؤلفي القرنين الثاني والثالث، أي في عصر أصحاب الأئمة (ع)، صنّفوا كتباً عديدة حول علل الأحكام والشرائع لكن معظمها فقد أو تعرض للتلف ولم يصل منه سوى مقتطفات هنا وهناك. ويمكننا من خلال عرض مفهرس لهذه الكتب أن نتبين أمرين:

الأول: أنّ أهل البيت (ع) حرصوا على بيان فلسفة الأحكام وعللها ضمن خطابهم، وكان أصحابهم وتلامذتهم يقررون ذلك.

الثاني: إلى جانب الكتابة والتدوين كان أصحاب الأئمة (ع) وتلامذتهم كثيراً ما يخوضون في مسائل علل الأحكام وفلسفتها. ومن هنا قاموا بفرز هذه الروايات والتعاطي معها بشكل مستقل عن الروايات الأخرى. ونشير أدناه إلى نماذج من تلك المصنّفات:

1 ـ **علل الشرايع**: لأبي محمد المفضل بن عمر الجعفي صاحب كتاب «توحيد المفضل» المعروف (م ح 150 ق).

2 ـ **العلل**: لأبي محمد الفضل بن شاذان بن خليل النيشابوري

الأزدي (م 260 ق) الذي روى عن الإمام الجواد (ع)[1]. والظاهر أنّه جمع فيه أخبار أهل البيت (ع) وتصدّى في بعض المواضع لاستكشاف العلل والغرض من الأحكام[2].

3 ـ **العلل**: لأبي الحسن علي بن حسن بن علي بن فضّال الفطحي (م ح 250ق). كان من أصحاب الإمامين الهادي والعسكري (ع)، روى عن أبيه عن الرضا (ع)[3].

4 ـ **العلل**: لأبي الحسن علي بن ابي سهل حاتم بن أبي حاتم القزويني (المولود سنة 326 ق)، شيخ مشايخ النجاشي. وفي الإقبال أسماه السيد بن طاووس علل الشريعة[4]. ومن مصنفاته أيضاً: مصابيح موازين العدل وحدود الدين، ولم تقتصر مؤلّفاته على التوحيد والفقه والعقائد فقد كتب في شتّى المعارف الإسلامية الأخرى كالدين ومعايير العدالة وغيرها من البحوث الكلامية.

5 ـ **العلل**: لأحمد بن محمد بن حسين بن حسن بن دؤل القمي (م 350 ق). ذكره النجاشي[5]. وقد يكون مصنفه هذا من جملة المصنّفات السابقة التي نقلت علل الأحكام.

6 ـ **علل الشريعة**: لأبي عبد الله الحسين بن علي بن شيبان

---

(1) الطهراني، آقا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة الشيعة**، ج 15، ص 315. ولا بدّ من التنويه إلى أن أحمد باكتجي أورد في: «**دائرة المعارف بزرك اسلامي**» (ج4، ص 52) أنّ كتاب العلل جمع وحقق على يد الفضل.

(2) ذكره النجاشي: **انظر**: الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج 12، ص 359.

(3) انظر: **بحار الأنوار**، ج 6، ص 58.

(4) المصدر نفسه، ص 256.

(5) الطهراني، آقا برزك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 15، ص 312.

القزويني. يروي هو عن علي بن حاتم القزويني[1]. عاش في أوائل القرن الرابع، ولا نستبعد تأثره بأستاذه القزويني في هذا الكتاب.

7 ـ **العلل**: لمحمد بن علي بن إبراهيم بن محمد الهمداني. وكيل الناحية. وقد نسبه المجلسي في (البحار) إلى محمد بن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي أولاً ثم عدل عنه واستظهر أنّه للهمداني. وبالجملة كانت نسخة منه عند المجلسي.. وأخباره موافقة لما رواه والده والصدوق[2]. والظاهر أن هذا الكتاب موافق لمصنّفات كلّ من علي بن حاتم القزويني وحسين بن علي القزويني وأحمد بن محمد القمي.

8 ـ **علل الشرايع والأحكام**: لمحمد بن علي بن بابويه القمي المعروف بالصدوق (م 381 ق). وهو المصنّف الوحيد الذي وصلنا بصورة كاملة من بين سائر المصنّفات التي دوّنت حول علل الشرايع وأسرارها. يتألّف الكتاب من مجموعة من الروايات من غير وجود مقدمة يفهم منها سبب التأليف. والكتاب في مجلدين، يشرع الأول بنقل الأخبار حول علل تسمية الأشياء والأشخاص والأسباب والحوادث والوقائع والعلل التي من أجلها عبدت النيران والأصنام والعلل التي من أجلها تنافرت الحيوانات: الوحوش والطير والسباع والعلل التي من أجلها صارت الأنبياء والرسل والحجج أفضل من الملائكة، ثم ذكر جملة من العلل التي من أجلها جرت بعض الوقائع والأحداث التاريخيّة. وقد أفرد لكل من هذه

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

العلل باباً مستقلاً حتّى بلغ مجموعها 180 باباً تقريباً ليخصص بعدها 450 باباً لذكر علل الشرائع وأصول الإسلام، ويمكننا تقسيم هذه الأبواب الـ 450 إلى قسمين:

أ ـ قسم يتناول ملاكات الأحكام وعللها.

ب ـ قسم يتناول الأهداف والمقاصد العامة وأسرار التشريع.

وقد صنّف إبراهيم بن علي الكفعمي العاملي (م 905 ق) كتاباً اختصر فيه علل الشرايع. كما قام محمد تقي بن محمد باقر الأصفهاني (م 1332 ق) بترجمته وطبعه في ذلك الوقت[1].

وسوى الكتب التي ذكرناها هناك العديد من المصنّفات الأخرى التي تناولت علل الأحكام كالصلاة والصوم والحج وغيرها. وقد اهتم بجمعها رواة الشيعة ومحدثوهم في الفترة التي أعقبت عصر حضور الأئمة (ع)، ولا يخفى أن الكثير من هذه التصانيف لايزال مفقوداً ولم يبق منها سوى بعض الأسماء التي اضطلعت المعاجم برصدها[2].

أمّا عن أسلوب الأئمة في بيان علل الأحكام وملاكاتها وفلسفتها فهذا ما سنفرد له بحثاً مستقلاً لنستعرض من خلاله جانباً من المنهج الذي اتبعوه في بيان ذلك، وهو ما سيأتي لاحقاً إن شاء الله.

وعلى كلّ حال، فبعد اجتياز هذه المرحلة بدأت إلى جانب حركات الاجتهاد وتدوين الكتب والمصنّفات ذات الطبيعة الخاصة كالتي مرت بنا، بدأت تظهر شيئاً فشيئاً بحوث تتناول أساليب

---

(1) الطهراني، آقا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 2، ص 40.

(2) انظر بهذا الشأن: المصدر نفسه، ج 15، ص 312 ـ 314؛ كذلك، ج 2، ص 45 ـ 52.

الاجتهاد وكيفية استنباط الأحكام مستعينة بما اشتملت عليه كتب أهل السنة من أساليب وطرق الاستنباط.

في هذه الفترة بالتحديد، بدأ الفقه الشيعيّ ولأول مرّة بممارسة الاجتهاد كآلية لاستنباط الأحكام فتحوّل من الاكتفاء بنقل الأدلة، إلى توظيفها وإقحامها في عمليات الاستدلال وإرجاع الفروع المنصوصة وغير المنصوصة إلى الأصول[1]. وكان ـ بعد الشيخ المفيد (م 413 ق) ـ من أبرز الشخصيات الرائدة في هذا المجال بحضورها الفكري والاجتهادي السيد المرتضى علم الهدى (م 436 ق). الذي صنّف أول موسوعة في أصول الفقه الشيعيّ ضمّنها 14 باباً وكل باب منها على عدّة فصول. وتكمن أهميّة هذا الكتاب في أمرين:

1 ـ إنه أول كتاب أصوليّ شامل تناول أصول الفقه الشيعيّ الإمامي بشكل مقارن، ورصد آراء أهل السنة بمن فيهم الحنفية والشافعية والجبائية (نسبة إلى أبي علي وأبي هاشم) وأخضعها للبحث الاستدلالي العلمي.

2 ـ الأمر الثاني الذي يميز الكتاب هو قدرته على الفصل بين أصول الفقه من جهة، وبين الكلام وأصول الدين من جهة أخرى[2]، إذلم يخرج في بحوثه عن دائرة الأحكام الشرعيّة.

وقد تناول السيد المرتضى موضوع ملاكات الأحكام ضمن عنوانين هما، العلّة والقياس، وتطرق إلى علل الأحكام في بحث القياس. والذي يبدو من خلال السياق أنّه استخدم العلّة بمعناها الاصطلاحي الذي كان سائداً آنذاك، وهو الحكمة وفلسفة الحكم.

---

(1) انظر: كرجي، أبو القاسم، **تاريخ فقه وفقها**، ص 126.

(2) المصدر نفسه، ص 168.

فقال: ولأن العلل الشرعيّة إنما تُنبئ عن الدواعي إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة، وتكون في أحدهما داعية في فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة. وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال، وعلى وجه دون وجه، وقدر منه دون قدر[1].

أمّا كون العلّة غير منضبطة أو غير مؤثرة في إيجاد الحكم وعدمه، فهو مما ينسجم مع الحكمة أكثر منه مع العلّة، ولذلك ذكر بأن: هذا باب في الدواعي معروف، ثم مثّل له بقوله: ولهذا جاز أن يُعطى لوجه الإحسان فقير دون فقير (بسبب عدم ارتياحه له)، ودرهم دون درهم، وفي حال دون أخرى، وإن كان في ما لم نفعله الوجه الذي لأجله فعلنا بعينه، وإذا صحت هذه الجملة، لم يكن في النصّ على العلّة ما يوجب التخطي والقياس، وجرى النصّ على العلّة مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه. وليس لأحد أن يقول: إذا لم يوجب النصّ على العلّة التخطي، كان عبثاً، وذلك أنه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه، وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة.

ثم ميّز بين علل الشرع وعلل العقل، وقال: إنّ علل الشرع مفارقة لعلل العقل؛ لأنّ علّة الشرع تتبع الدواعي والمصالح، وقد تختلف الأحوال فيها، وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل، وإنما سميت علّة لأن الله تعالى علّق الحكم بها، كما فعل مثل ذلك في الاسم، فكما أن الاسم لا يتبعه الحكم قبل الشرع وإن كان موجوداً، ولا يخرج من تعلق الحكم، فكذلك العلّة الشرعيّة[2].

---

(1) علم الهدى، السيد مرتضى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 2، ص 208.

(2) المصدر نفسه، 220.

وقد يكون أوسع ما تناوله السيد المرتضى في كتابه الذريعة وضمّنه الحديث عن العلّة، هو موضوع القياس[1]. وقد عكس هذا الموضوع موقفه إزاء ملاكات الأحكام ومسلكه في مقاصد الشريعة.

واعتمد السيد المرتضى في بحوثه منهجاً استدلالياً عقليّاً طرح فيه كافّة الاحتمالات والشبهات والفروض التي قد تفرض للحكم، مما وفر له الخروج بالرؤية التي يبتغيها. فمثلاً عندما تعامل مع موضوع القياس وجدناه لجأ إلى الإسلوب العلمي البحت ولم يحد عنه: «وليس يجوز أن يعتمد في إبطال القياس على ظواهر من الكتاب تقتضي إبطال القول بغير علم. لأن من ذهب إلى القياس يسند قوله إلى علم، وهو دليل العبادة بالقياس. وإنما يجعل الطريق إلى هذا العلم الظن، وقد مضى الكلام في ذلك. ثم إن للقوم أن يقولوا: إن القياس إذا قيل به بالدليل، صار كالنص، وقد دخل في جملة ما بيّن في الكتاب ولم يقع فيه تفريط[2].

وبخلاف الآخرين اعتمد السيد المرتضى المنهج الشيعيّ البحت في تعريفه للقياس، فقال: والقياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس. وقد نوّه في بداية البحث إلى أنّ الواجب على من نفى شيئاً أو أثبته أن يبتدئ بذكر حقيقته[3].

ويمكن لهذا التعريف أن يشكل منطلقاً لتعاريف أخرى قيلت في حقيقة القياس، نذكر منها تعريفان، الأول: التسوية بين الفرع والأصل في الحكم لاشتراكهما في علة واحدة، وهذه العلّة لا

---

(1) وقد احتل هذا الموضوع من الجزء الثاني من كتابه **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، من الصفحة 193 وحتى الصفحة 320.

(2) المصدر نفسه، ص 221 ـ 223.

(3) المصدر نفسه، ص 193.

تستفاد من الأصل، إنما تحتاج إلى رأي واجتهاد، والثاني ما شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي ـ من علماء الشيعة ـ وفحواه: التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل[1]، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعيّة. إذن، فالحديث هنا عن «مثلية» بين المقيس والمقيس عليه وليس عن «عليّة»[2]. ثم أضاف تعريفاً آخراً للقياس فقال: والقياس لا بدّ فيه من حمل فرع على أصل بعلة وشبهها[3]. لكن يجب أن لا نغفل عن أن العلّة في رأي السيد المرتضى لا تشكّل مناطاً للحكم أو ملاكاً له، إنما هي مجرّد «حكمة» أو شيء من هذا القبيل، كـ «الداعي» على سبيل المثال. وقد راج استخدام العلّة بهذا المعنى في التصانيف المتقدّمة كعلل الشريعة للشيخ الصدوق.

لكن ما السبب الذي جعل السيد المرتضى يخالف الجمهور في تعريف القياس؟ ويعتمد منهجاً مغايراً له؟ يقول السيد بهذا الصدد: والمحصلون من مثبتي القياس في الشرع يجعلون العلّة المستخرجة هاهنا تابعة للظن، وإنما يجعلها معلومة من اعتقد أن على العلل الشرعيّة أدلة توصل إلى العلم كالعقليّات[4]. ومن هنا: فإن كانت العلّة تثبت علّة بالظن، فقد علمنا أن الظن لا بدّ له من أمارة، وإلا كان مبتدأ لا حكم له، وليس في الشرع أمارة على أن التحريم في الأصل المحرم إنما كان لبعض صفاته، فكيف يصح أن يظن ذلك[5].

(1) انظر: الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 306.
(2) المصدر نفسه، ص 193.
(3) المصدر نفسه، ص 205.
(4) المصدر نفسه، ص 206.
(5) المصدر نفسه، ص 207.

وكان هناك من ادعى ثبوت القياس مستنداً في ذلك إلى مجموعة من الأخبار تتضمن عمل النبي (ص) به، فقال: وما الضير في أن يجري الحج والصلاة والصوم مجرى الدين في وجوب القضاء؟

وكان جواب المرتضى: بأنّ تنبيهه صلى الله عليه وآله على علّة الحكم لا يزيد في القوة على أن ينص تصريحاً عليها، ولو نص عليها، لم يجب القياس بهذا القدر، دون أن يدل على العبادة به بغير ذلك. وأضاف: فكيف يجعل ذلك (الأخبار) دليلاً على القياس؟! ولأنه أيضاً مع التنبيه على العلّة قد أثبت الحكم في الأصل والفرع معاً، وما هذه حاله لا مدخل للقياس فيه[1].

وغرضنا من استعراض هذا البحث هو بيان هذا الأمر الذي ذكره السيد المرتضى، ونجمله في ما يلي:

أولاً: تناول السيد المرتضى موضوعي القياس وملاكات الأحكام بصورة مفصلة.

ثانياً: اتضح من خلال ما تقدم، أي نوع من أنواع القياس هو الذي يرفضه السيد المرتضى، كما اتضح أيضاً أي نوع من القياس ترفضه الروايات كآلية من آليّات عمليّة الاستنباط. يقول المرتضى بهذا الصدد: فأمّا من نفى القياس ـ إشارة إلى الظاهرية ومن تبعهم ـ من جهة أن الحكيم تعالى لا يجوز أن يقتصر بالمكلف على أدون البيانين رتبة، وأن النصوص أبلغ من البيان. فالرد عليه أن يقال له: في كلامك هذا اعتراف بأنّ القياس يوصل به إلى معرفة الأحكام[2]، لأنه لا يجوز أن يقول هذا أخفض رتبة إلّا والتبيين يقع به، وإذا ثبت ذلك، فما الذي يمنع من العبادة به، وإن كان دون غيره رتبة في البيان. ولذلك فإن هذا الجواب غير كاف في رد القياس.

---

(1) المصدر نفسه، ص 304.

(2) المصدر نفسه، 217.

وقد كان لموقف السيد المرتضى السلبي إزاء القياس وحتى القياس المنصوص العلّة أثر كبير على الفكر الأصوليّ الشيعيّ الذي جاء بعده. ويمكن رصد ذلك من خلال المصنّفات التي دوّنها علماء الشيعة والتي أعقبت فترة المرتضى، كعدّة الأصول للشيخ الطوسي (م 460 ق) الذي يعد من أهمّ المصادر الأصوليّة للفقه الإمامي، وقد اشتمل هذا الكتاب على أبرز توجهات السيد المرتضى وضم معظم آرائه، حتّى أنّه أورد عبارات السيد المرتضى ذاتها لكن باختلاف يسير، بل تجاوز ذلك إلى نقل بحوث تفصيلية بعينها من كتاب الذريعة وإقحامها في عدة الأصول وقد أقر هو بذلك[1].

ومن هنا نجد الشيخ الطوسي ينطلق في تناوله لموضوع العلّة والملاك وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع من المنطلق ذاته الذي انطلق منه السيد المرتضى، وبالتالي نجده لا يميز بين القياس الشرعي والعلي، ويكتفي بالقول: والعلّة في القياس العقليّ لا تكون إلا معلومة، وفي السمع لا يجب أن تكون معلومة، بل يجوز أن تكون مظنونة[2].

بعد ذلك استعرض آراء كلّ من المثبتين للقياس والمبطلين له بخطاب كلامي (أقرب ما يكون إلى خطاب الشيخ المفيد) ثم جعل رأيه خاتماً للآراء فقال: والذي نذهب إليه، وهو الذي اختاره المرتضى رحمه الله في كتابه في إبطال القياس: إن القياس محظور استعماله في الشريعة، لأن العبادة لم تأت به، وهو مما لو كان جائزاً في العقل مفتقر في صحة استعماله في الشرع إلى السمع القاطع للعذر.

وبخلاف السيد المرتضى حاول الطوسي الاستشهاد بأكبر قدر

---

(1) كرجي، ابو القاسم، **تاريخ فقه وفقها**، ص 168.

(2) الطوسي، محمد بن الحسن، **العدة في أصول الفقه**، ج 2، ص 649.

ممكن من الأخبار والنصوص الدالة على بطلان القياس. ولا يخفى أن تأثير الشيخ الطوسي على العلماء المتأخّرين عنه من حيث التعاطي مع القياس لم يقل عن تأثير السيد المرتضى، فقد ظلّت فتاواه تعتمل في ساحة الفقه الشيعيّ لسنوات طويلة وبقيت آراؤه الأصوليّة نافذة المفعول لعقود من الزمن، وخصوصاً أنه كان عازماً على تشييد الأصول تشييداً مستقلاً يتلاءم مع ما يقتضيه المذهب الإمامي على حد تعبيره[1].

إذن، تأسيساً على ما تقدم يمكن القول بأنّ طبيعة التعاطي مع كلّ من «إحراز ملاكات الأحكام» و«القياس» كانت خاضعة للمنهج المدرسي الذي تم تشييده في ذلك الحين. ويتعزّز هذا الاعتقاد بشكل أكبر حينما نرى أنّ الشيخ تحدث عن ذلك في مواضع كثيرة من مصنفاته الفقهيّة، يقول في أحد هذه المواضع: وينسبون إلى فقهنا قلّة الفروع وقلة المسائل ويقولون: إن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل، ولا إلى التفريع على الأصول، وهذا جهل بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحاً عن أئمتنا إما خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً. وأمّا مسائل الفروع، فلا فرع من ذلك إلا وله مدخل في أصولنا ومخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس، بل على طريقة توجب علما يجب العمل عليها ويسوغ الوصول إليها من البناء على الأصل، وبراءة الذمة وغير ذلك[2]. أي فلهم (الشيعة) أن يجتهدوا كما لهم

---

(1) ذكر ذلك في مقدمة كتاب **العدة** (ج 1، ص 3) حيث قال: قد سألتم أيدكم الله، إملاء مختصر في أصول الفقه، يحيط بجميع أبوابه على وجه الاختصار والإيجاز، على ما تقتضيه مذاهبنا، وتوجيه أصولنا...

(2) الطوسي، **المبسوط**، ج 1، ص2.

أن يستفيدوا من الشبه بين المقيس والمقيس عليه. ومن هنا، فإن شخصاً بأهميّة ابن إدريس الحلي (م 598) الذي ظهر بعد الطوسي بما يقرب القرن من الزمن، وتميّز بمخالفته له في معظم المسائل الفقهيّة عبر كتابه الموسوم بالسرائر، لم يستطع، بما هو عليه، من مخالفته ولو في أصل واحد من الأصول بل لم يصنّف كتاباً واحداً في ذلك[1].

أمّا نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي الهُذلي المعروف بالمحقق الحلي (م 676 ق) فهو من أكابر الشيعة ممن جاء بعد الطوسي. وقد صنّف كتباً عديدة من بينها «معارج الأصول» و«نهج الوصول إلى علم الأصول». ومذهبه في القياس مخالف للسيد المرتضى والشيخ الطوسي، فإنه يرى أنّ القياس عبارة عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر، لتساويهما في علّة الحكم[2]. وليس التسوية بين حكم الأصل والفرع لاشتراكهما في علة واحدة، وليس أيضاً: التماس العلل الواقعيّة من طريق العقل. بل وكما يقول: لا نزاع في كون مثل ذلك دليلاً وإن كانت العلّة مظنونة، أو كانت معلومة، لكن لزوم الحكم لها خارج عن موضع الوفاق مظنوناً. ثم تساءل: هل هو دليل في الشرعيات؟ وأجاب بالنفي طبعاً. وانتقل بعد ذلك إلى ملاكات الأحكام وأماراتها، والجدير بالذكر هنا أنه قسم المسائل المطروحة في القياس إلى قسمين: أولها: المسائل التي تدور وتتمحور حول العلّة، والثانية: المسائل التي ترتبط بملاكات الأحكام وعلى حد قوله: النصّ على علة الحكم وتعليقه عليها مطلقاً، يوجب ثبوت الحكم إن ثبتت

---

(1) الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة** (الثقات والعيون) ج 2، ص 290.

(2) الحلي، جعفر بن الحسن، **معارج الأصول**، تحقيق محمد حسين الرضوي، ص 182.

العلّة، كـ: الزنا يوجب الحد، والسرقة توجب القطع[1].

وبعبارة أخرى، هناك فرق بين أن تكون العلّة كاشفة عن حكمة أو مصلحة ما في الحكم، وبين أن يناط بها الحكم بحيث إن وجدت وجد الحكم وإن عدمت عدم معها.

وفي نهاية الفصل تناول المحقق الحلي موضوع تنقيح المناط ودافع عنه، ثم عاد من جديد إلى موضوع القياس، وتساءل عما إذا جاز التعبد بالقياس عقلاً أم لا؟ وأجاب بالإثبات طبعاً، خلافاً لمذهب بعض أهل السنة ممن لا يرى حجيته، إلا أنه نفى التعبد به شرعاً وأرجأ سبب ذلك إلى الموقف العقائدي الذي ظل دائماً مهيمناً على الفقه الإمامي: أجمعت الإمامية على ترك العمل به.. ولو تعبدنا بالعمل به لوجدت الدلالة عليه، لكن الدلالة مفقودة.

والملاحظ بعد كلّ ما تقدم أنه بالرغم من التماهي بين مسلك المحقق الحلي ومسلك أهل السنة في موضوع القياس، إلّا أن النتيجة النهائية التي خرج بها المحقق هي أن العمل بالقياس ـ سوى منصوص العلّة وتنقيح المناط ـ غير جائز.

بعد المحقق، تزعم البحث حول ملاكات الأحكام جمال الدين الحسن بن المطهر الحلي المشهور بالعلامة الحلي (م 726 ق) وهو ابن أخت المحقق الحلي ومن خيرة العلماء والمفكرين وكان يتميز بسعة اطلاعه وموسوعيته. وقد غلب الفقه والفقه المقارن على أغلب تصانيفه[2]، ولم تحتل الأصول إلا جزءاً يسيراً من مجموعها انعكس في كتاب صغير مختصر.

---

(1) المصدر نفسه، ص 183.

(2) ككتابي التذكرة والمختلف.

وقد تناول العلامة في هذا الكتاب موضوع الملاكات بشكل ضمني لدى بحثه موضوع القياس، ولم يتطرق إلى بحث المقاصد والعلل في هذا الكتاب الصغير إنما اقتصر في الفصل العاشر منه على تعريف القياس، والاستدلال على عدم حجيته، واستعراض جملة من القواعد التي يتم من خلالها تعميم الحكم وتسريته، كقاعدة إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق، وقاعدة الحكم المنصوص العلّة، والعلّة المستنبطة، ثم ذكر مجموعة من طرق التعليل كالمناسبة، والمؤثر، والشبه، والسبر والتقسيم، والطرد[1].

وبالرغم من الموقف السلبي الذي سجله العلامة إزاء باقي أنواع القياس، وهو ما يظهر من تعريفه له، إلا أن ذلك لم يؤثر على تتبعه ولم يمنع من إلمامه بكافّة أبعاد هذا المصطلح ومراحل تطوّره لدى المدرسة السنيّة، ولذلك يقول في تعريفه: القياس: عبارة عن حمل الشيء على غيره، في إثبات مثل حكمه له، لاشتراكهما في علة الحكم. في حين نجد أن الشيعة المتقدّمين ذكروا تعاريف أخرى للقياس مغايرة للتعريف الذي ذكره العلامة. فالسيد المرتضى على سبيل المثال عرّفه بأنّه: إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس. وعدّ البعض العلّة بمثابة الحكمة، وبعضهم عبّر عن سراية الحكم بالتشابه.

وبصدد حديثه عن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق ـ في البحث الثالث ـ تطرق العلامة الحلي إلى قياس الأولوية وما إذا كان حجة أم لا، فذكر أن: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق ليس من باب القياس، لأن شرط هذا (قياس الأولوية)، كون المعنى المسكوت عنه، أولى بالحكم من المنصوص عليه، بخلاف القياس، بل هو من باب المفهوم.

---

(1) جمال الدين ابو منصور الحسن بن المطهر، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، ص 214 ـ 228.

وبغض النظر عن الأولوية، فإن نفس عمليّة الاستنباط التي تستتبع الكشف عن حكم الأصل وحمله على الفرع، وتعدية حكم المنصوص إلى المسكوت عنه، هو بذاته مفاد تعريفه للقياس.

والمشكلة نفسها تواجه الحلي في حديثه عن الحكم المنصوص على علّته، فبالرغم من إثبات الحجية له إلا أنه يرى: الأقرب عندي ـ والكلام للحلي ـ: أن الحكم المنصوص على علّته، متعد إلى كلّ ما علم ثبوت تلك العلّة فيه، بالنصّ لا بالقياس[1].

وقوله: «ثبوت تلك العلّة فيه بالنصّ لا بالقياس» نابع من الموقف السلبي السائد في الثقافة الشيعيّة، إزاء القياس، وقد تطوّر هذا الموقف ليشمل كلّ أنواع القياس، بعدما كان المرفوض هو نوع خاص جرّدته الأخبار والروايات عن الحجيّة.

والجدير بالذكر هنا، هو أن نوع القياس الذي رفضه العلامة هو المستنبط العلّة، ودليله على ذلك عدم تشخيص العلّة أو وصف الحكمة في تعدية الحكم. واكتفى هنا بهذا الدليل. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لو فرضنا أنه تم التصريح بالعلّة وتم تشخيصها أيضاً، فهل ستبقى إشكالية عدم ثبوت الحجية قائمة أم ستزول وتثبت الحجية للقياس؟

وبهذا السؤال نتحوّل من العلامة إلى علم آخر من أعلام الفقه الإمامي الذي تناول هو الآخر موضوع الملاكات والقواعد الأصوليّة وفوائدها وهو محمد بن مكي المعروف بالشهيد الأول (م 786 ق).

وقد بدأ الشهيد من خلال كتابه القواعد والفوائد في الفقه بتناول الضوابط الأصوليّة والفقهيّة العامة التي تدخل في عمليّة استنباط

---

(1) المصدر نفسه، ص 218.

الأحكام الشرعيّة (الاجتهاد) والتي غابت عن أكثر الفقهاء.

وقد احتوى الكتاب على ما يقرب من ثلاثمائة وثلاثين قاعدة. إضافة إلى فوائد تقرب من مائة فائدة، وفي ذيل كلّ قاعدة فروع وتنبيهات. فمثلاً القاعدة رقم 88 تحدث فيها عن العلّة، واعتبر أنه كلما وقع الاتفاق على أصل أجريت فروعه عليه[1]. والقاعدة 64، قسّم فيها المصالح إلى ثلاثة[2] على غرار تقسيم المقاصد الذي مرّ بنا، إلى ضروريّة وحاجِيّة وتحسينيّة. أمّا القاعدة 139 وعنوانها «الأحكام التابعة لمسميات الأصل» فتحدّث فيها عن النسبة بين الأصل وتمام المسمّى، وأكد على أنه لا يمكن تعدية مناط الحكم من الأصل إلى الفرع إلّا بحصول تمام المسمى في الفرع[3]. وفي القاعدة 93 تحدث عن الوصف بنمطيه الحسي والمعنوي، فقال: إذا دار الوصف بين الحسي والمعنوي، فالظاهر أن الحسي أولى لكونه أضبط. أمّا القاعدة 94 فذكر أنه: كلما كانت العلّة مركبة توقف الحكم على اجتماع أجزائها[4].

ولا بدّ من التنويه إلى أنّ الفاضل المقدادي السيوري (م 826 ق) صاحب كنز العرفان في فقه القرآن، قام بتهذيب وترتيب هذا الكتاب ـ أي القواعد والفوائد ـ وأسماه «نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإمامية»[5]. وكان هدفه من ذلك ترتيب الكتاب وتنظيمه على نسق الفروع الفقهيّة ثم تقسيمه إلى قسمين: العبادات والمعاملات.

---

(1) **القواعد والفوائد في الفقه**، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم، ج 1، ص 272.

(2) المصدر نفسه، ص 138.

(3) المصدر نفسه، ص 358.

(4) المصدر نفسه، ص 279.

(5) الفاضل المقداد السيوري، **كنز العرفان في فقه القرآن**، تصحيح محمد باقر البهبودي، ج 1، ص 14، المقدمة.

أمّا المحقق الكركي المعروف بالمحقق الثاني (م 940 ق) فقد تناول من خلال رسالة موجزة عنوانها «طريق استنباط الأحكام»، القياس كآلية لاستنباط الأحكام. وقد نوّه فيها إلى أنّ الفقهاء المتقدّمين رفضوا العمل بالقياس، في حين أن هناك أشكالاً منه يجوز العمل بها[1].

وفي بداية الرسالة عرّف القياس بأنّه: تعدية الحكم من المنطوق إلى المسكوت[2]، ثم قال: وقد وقع فيه الخلاف: فمتقدّمو أصحابنا لا يعملون بشيء منه، والمتأخّرون عملوا بما نص على علّة حكم الأصل: إما بنص، أو إيماء، على ما تقرر في الأصول. وأضاف: فالعامل به يحتاج إلى معرفة هذا النوع من القياس، ومعرفة الخلاص عن المبطلات للعلة فيه، والتخلص من الأسئلة الواردة عليه، ثم اعتبر أن دليله على العمل بهذه الأدلة: ما روي صحيحاً عن الصادق (ع) ورواه الشيخ المقدام في «تنقيحه»: أنه قال: **علينا أن نلقي الأصول وعليكم أن تفرّعوا**[3].

ويأسف الكركي لعدم معرفة بعض الفقهاء بالفرق بين ما هو محل الرواية، وما هو محل الفتوى الذي نهى عن العمل بالقياس.

ويلي المحقق الكركي، الشهيد الثاني (م 965 ق) أحد أبرز علماء الإمامية وفقهائها. وما يميز هذا العالم، وجوده بين أهل السنة

---

(1) الكركي العاملي، نور الدين علي الحسين، **طريق استنباط الأحكام**، تحقيق عبد الهادي الفضلي، ص 17.

(2) ولا يخفى أن العلامة الحلي رفض أن يكون هذا تعريفاً للقياس.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة** (ط أهل البيت) ج 18، كتاب القضاء، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد، ص 40، ح 52، وج 27، ص 61 نقلاً عن: محمد بن إدريس، **السرائر**.

واطلاعه على مبانيهم ومذاهبهم وتدريسه وفق طريقتهم وآرائهم.

وقد جمع في كتابه «تمهيد القواعد» بين تخريج الفروع على الأصول، وتخريجها على القواعد اللغوية. وقد ضمنه ماءتي قاعدة أصوليّة وفقهيّة ولغوية، جعلها في ذيل كلّ من البحوث التالية: الحكم، واللغات، والمفاهيم، والأوامر والنواهي، وصيغة العموم والخصوص، والمخصص، والإطلاق والتقييد، والمجمع والمبين، والأفعال، والأخبار، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، والتعادل، والتراجيح، والاجتهاد، وتطرق إلى البحوث الفقهيّة المتعلقة بها، ثم استعرض موقف فقهاء المذاهب الأخرى من هذه البحوث.

وقد اتسم منهجه بتحليل الآراء والمقارنة بينها، طبقاً لمصادر المذاهب الأربعة ومصادر الإمامية، بدلاً من الاستدلال والتمسك بالرأي. كما أن بحوثه تميزت بالإيجاز والتجرد عن الحشو والتطويل.

وقد انصب بحثه حول القياس على استنباط المناط وكشف العلل، فأبدى بذلك موقفاً مختلفاً عن غيره من الفقهاء، فمثلاً نجده يعرّف القياس في المقصد الرابع من كتابه بأنّه: تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لعلة مشتركة بينهما[1]. و: أن العلّة إن كانت منصوصة، سواء بنص قطعي أو ظني (بأمارة أو إيماء) جاز تعدية الحكم على أصح الأقوال، لكنها إن كانت مستنبطة لم يجز تعديته.

بعد ذلك أشار إلى فروع العلّة وذكر نماذج لطرق إحراز ملاكات الأحكام، وآلية تطبيقها على الفقه والحديث.

ويمكن رصد جملة من الأمور من خلال الأفق الذي تحدث فيه

(1) العاملي، زين الدين بن علي، **تمهيد القواعد**، ص 257 ـ 268.

الشهيد الثاني، فهو عالم شيعيّ حاول من خلال التراث السنيّ، بما فيه النصوص الفقهيّة، إلقاء الضوء على معالم الفكر الأصوليّ للمدرسة السنيّة، من حفظ الأسس والضوابط، الأمر الذي جعله قادراً على تجاوز الأطر الذهنية المسيطرة على العقل الفقهيّ الشيعيّ وبالتالي اتسم حديثه حول القياس بقدر أكبر من الموضوعيّة. كما أنّه ميّز بين ما ورد في روايات أهل البيت (ع)، وما اشتهر بين أئمة المتكلمين والفقهاء السنة منذ القرن الثالث.

لكن ما يؤسف له حقاً أنّه أوجز الكلام في مصنّفه «تمهيد القواعد» وتجنب الاستدلال والبرهنة عليه، ومع ذلك فحديثه المختصر هذا أظهر حساسيته تجاه الموضوع وإحاطته به، كما أن تركيزه على فهم المقاصد جعله يتعاطى مع الموضوع بمنأى عن التطرف وبعيداً عن الإفراط والتفريط.

ثم جاء من بعده ابنه صاحب معالم الأصول حسن بن زين الدين ابن الشهيد الثاني (م 1019 ق) الذي حاول إتمام ما بدأه والده، فعمل على تدعيم نظريّاته وترتيب كتابه «تمهيد القواعد» من خلال الفصل بين بحوثه الأصوليّة واللغوية والفقهيّة ثم الاستدلال على مسائله ونقدها وتمحيصها.

وقد تناول موضوع إحراز ملاكات الأحكام من خلال بحثه حول القياس وأشكاله، لكنه لم يشر ولو بتلميح إلى مسألة الاستناد إلى فلسفة الحكم وتشابه الأصل والفرع؛ لأنّه اعتبر بطلانها أمراً مفروغاً منه ولا داعي للخوض فيها، لذا عرّف القياس وفقاً لأحدث التحوّلات المفهومية والمصداقية في عصره، فذكر أن: القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم.

وبما أن العلّة إما منصوصة (على نحو اليقين أو الظن)، أو

مستنبطة، بمعنى أنه لا يوجد في الدليل ما يدل عليها، بحيث يمكن التعرف عليها من خلال التناسب أو السبر والتقسيم أو غيرهما، فقد قال: وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطة إلا من شذ. وحكى إجماعهم (الإمامية) فيه غير واحد منهم، وتواتر الأخبار بإنكاره[1]. وأمّا المنصوصة: ففي العمل بها خلاف بينهم، فمنهم عدّها حجة، وقليل منع الاحتجاج.

واستمر صاحب المعالم في إلقاء مزيد من الأضواء على الموضوع من خلال استعراض أدلة كلّ من الموافقين والمخالفين والإشكالات التي أوردها بعضهم على الآخر وردّها، ثم حاول تضعيف أدلّة المانعين نظراً لقوله بالجواز.

وعلى كلّ حال، فبعضهم كان يستوحش من إلحاق منصوص العلّة بالقياس، بينما يرى هو، ويوافقه في ذلك سلطان العلماء السيد حسين (م 1098)، بأنّ النزاع هنا لفظي لا طائل تحته[2]، وخصوصاً في قياس الأولوية «والواقع أن الحكم إن أُنيط بها (العلّة)، فسيذهب إلى حجيته حتّى من لا يقول بحجية القياس»[3].

وله أيضاً تقسيمات أخرى في قياس الأولوية، كفحوى الخطاب، ودليل الخطاب، ولحن الخطاب. وكل واحد من هذه الأقسام له دور محدد في عمليّة الاستنباط ويسهم في تعميم الأصل إلى الفرع.

---

(1) وليس من مذهبه التشابه بين الحكمين، نظراً للوصف المشترك أو الحكمة المشتركة، وكما هو مستفاد من الروايات، ووجه المنع هو الاستنباط الذي يشمل كلا الأمرين (الوصف والحكمة).

(2) **معالم الأصول**، وبضمنها حاشية سلطان العلماء، تحقيق علي محمدي، ص 13 ـ 15.

(3) المصدر نفسه، ص 318.

وقد استمرت هذه الحركة الأصوليّة منذ نهاية القرن العاشر وحتى مطلع القرن الثالث عشر، إذ تراجع بعدها العمل بالقياس وكذلك الاجتهاد عن طريق إحراز ملاكات الأحكام، فاصبح الفقهاء ـ الإمامية ـ يبدون مخاوفهم من القياس تمسكاً بظاهر النصوص، وأخذت وتيرة الرفض تتنامى شيئاً فشيئاً حتّى وصل الأمر إلى إقصاء القياس من علم الأصول بشكل نهائي، كما وأقصيت معه أشكاله كافّة من منصوص العلّة وتنقيح المناط وتعميم الملاك. ولا يخفى أن هذا الأمر ما كان له أن يحدث لولا هيمنة الإخباريين على الساحة الفقهيّة آنذاك. وقد وصلت الحركة الإخبارية إلى أوجها بعد صدور كتاب الفوائد المدنية للملا أمين الاسترابادي (م 1036 ق)، لكن إنطلاقة الحركة والإعداد لها سبق ذلك بكثير، فقد بدأ الترويج لها على عهد الدولة الصفوية من خلال رجالات الصوفية الذين اتسموا بتطرفهم.

وبالإمكان رصد بعض النماذج الفقهيّة لهذه الحركة من خلال كتاب مجمع الفائدة والبرهان للمحقق الأردبيلي (م 993). فإنّه لم يغفل الحديث عن المناط[1] والملاك والتنقيح وإلغاء الخصوصية فحسب إنما رفض حتّى القياس منصوص العلّة وأبدى معارضته الشديدة في كلّ موضع واجه به هذا النوع من القياس[2].

بالإضافة إلى ذلك، فإن ما نجم عن الحركة الإخبارية انعكس

---

(1) طبعاً هذا لا ينفي حديثه عن مناط الحكم في بعض المواضع كما في بحث النذر في الصلات (مجمع الفائدة، ج 3، ص 4) والعزيمة في السفر (ج 2، ص 346) والقصد في الأضحية (ج 7، ص 37) وبحث القصاص (ج 14، ص 151 و153).

(2) مؤتمر المقدس الأردبيلي، الأعمال الكاملة، البحوث الرجالية والكلامية والأصوليّة، ج 5، ص 490.

على حركة التأليف في مجال علم الأصول فأدّى إلى إجهاض كلّ مشروع أصوليّ، بحيث أُهمل هذا العلم ولم يصدر في تلك الفترة ولو كتاب واحد له أهميّة تذكر. سوى بعض المحاولات التي ظهرت بعد قرن من «السبات الأصوليّ» منها كتاب الوافية في أصول الفقه للمولى عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، المعروف بالفاضل التوني (م 1071 ق). وقد تناول فيه، وباختصار، القياس والعلّة، وعرّف القياس بأنّه إثبات الحكم في محل بعلة، لثبوته في محل آخر بتلك العلّة. وقد أثبت الحجية لمنصوص العلّة إذا قطع بعلّته؛ لكنّه أخرجه عن دائرة القياس. وهو إنما أثبت حجيته من دون عدّه قياساً لأن القطع بالعلّة يحصل إما من خلال النصّ عليها، وله مراتب: صريح وهو ما دل وضعاً، وتنبيه وإيماء، وهو: ما لزم مدلول اللفظ، أو من خلال تخريج المناط[1].

ومهما يكن من أمر، فقد هيمن الإخباريون على الأجواء الفقهيّة التي كانت سائدة آنذاك، وكان مذهبهم يقتصر على الكتاب والسنة كمصدر للتشريع، فلا داعي بعدهما لأي ممارسة اجتهادية، وبالتالي لن تكون هناك حاجة للقواعد الأصوليّة. بل إن الاتكاء على القواعد الأصوليّة في عمليّة الاستنباط يجرد الأخبار والأحاديث من قيمتها ويقوض دورها.

وفي مقابل المدرسة الأخبارية كان هناك المدرسة الاجتهادية التي ترى في هذه القواعد آليّات لفهم الكتاب والسنة، فهماً يعتمد على الكتاب والسنة لكنه لا يقتصر على ظاهرهما. فعمليّة الاستنباط التي تستبطن جهداً مزدوجاً من البحث الفقهيّ، والبحث الأصوليّ لا

(1) **الوافية في أصول الفقه**، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، ص 236 ـ 238.

تتعاطى مع الخطاب بمفهومه وروحه ومقاصده فحسب، إنما تقوم بتخريج ملاك الخطاب ومناطه.

وهذه الصورة هي التي يجسدها الاجتهاد الذي تضاءل واضمحل طيلة تلك الفترة، لكن، ومع نهاية القرن الثاني عشر ظهر في مقابل التيار الإخباري تيار جديد بزعامة الأستاذ الأكبر الوحيد البهبهاني (م 1206 ق) وأعاد لعلم الأصول أمجاده، فتناول بحوثاً رائعة شملت المقاصد والعلل وملاكات الأحكام والقياس.

فلقد حاول المولى محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد البهبهاني من خلال كتابه «الفوائد الحائرية» الدفاع عن علم الأصول والرد على الإخباريين، ثم أعقب ذلك بالحديث عن القياس، فذكر أقسامه وأشكاله وذهب إلى اعتبار ظن المجتهد. كما تناول تنقيح المناط وأجاز العمل به، فقال: وهو مثل القياس، إلّا أن العلّة المستنبطة فيه يقينية بناء على القاعدة المسلمة عند الشيعة من كون الحسن والقبح عقليّين، وعدم جواز تخلف المعلول عن العلّة التامة[1].

والواقع أن البهبهاني تناول هذا البحث في الفائدة الحادية عشرة التي تضمنت موقفاً تحليلياً وليس دفاعياً وجاءت تحت عنوان تنقيح المناط وحجية القياس المنصوص العلّة، ونوّه في بداية هذا البحث إلى أنّ الموضوعات في غير العبادات مرجعها إلى مثل العرف واللغة، فلا يجوز الخروج عن المدلول اللغوي والعرفي أصلاً، ولا مخالفته مطلقاً، وبرأيه: فتنقيح المناط لا يحصل إلا بدليل يقيني شرعي، فينحصر دليله في الإجماع والعقل، ولا فرق هنا عن أي طريق حصل، المهم أن يكون الطريق يقينياً لأن الظني: إن كان بغير

(1) **الفوائد الحائرية**، ص 147.

النصّ فهو بعينه القياس الحرام، وإن كانَ النصّ فهو القياس المنصوص العلّة. وبحسب البهبهاني فإن حجية «التنقيح» تثبت بعدة طرق: الحسن والقبح العقليّين، واستحالة تخلف المعلول عن علته، واستناده إلى الدليل الشرعي، فينحصر دليله في الشرع والعقل.

المسألة الأخرى التي حاول البهبهاني الإشارة إليها هي مسألة المشابهة، يقول بهذا الصدد: يظهر أن المشابهة هي المشابهة في الحكم الشرعي (المشابهة بين الأصل والفرع)، وأن الغرض تفهيم الراوي ذلك، هذا إذا كان مجموع وجه الشبه على سواء في الظهور، وانصراف الذهن، أو القدر الذي يكون كذلك، مثل: «الطواف بالبيت صلاة» و«الفقاع خمر»، وإطلاق الخمر على النبيذ[1]، وغير ذلك، وهذا أيضاً منشأه الفهم العرفي.

ونوه إلى أنّ التشابه في الحكم الشرعي لا يمكن عدّه دليلاً على تساوي الحكم، إنما يساق من باب التأييد، لعدم حصول العلم به.

ومما يجدر ذكره أن البهبهاني كتب رسالة مستقلة في إبطال القياس أوردها في تتمة الحاشية على ذخيرة العبادة للسبزواري (م 1091 ق) وأوضح من خلالها موقفه إزاء من يعتبرهم أشد معارضيه، أي الإخباريين. ويكفي أن نذكر ظاهرة واحدة نعكس من خلالها المديات التي وصل إليها وضع الإخباريين آنذاك، فقد كان الطالب الديني «الإخباري»، في مدينة كربلاء خاصة، يجاهر بتطرفه ويغالي، فلا يحمل مؤلفات الأصوليّين إلّا بمنديل خشية أن تتنجس يده من ملامسة حتّى جلدها الجاف[2].

---

(1) النوري، **مستدرك الوسائل**، الباب 17، ج 17، ص 69.

(2) **الفوائد الحائرية**، مقدمة لجنة التحقيق، ص 16، وقد طبعت هذه الرسالة ضمن كتاب عنوانه مجموعة الرسائل.

كما كتب البهبهاني حاشية على ديباجة المفاتيح، اشتملت على ثلاث مقالات من بينها مقالة في الأمور المضاهية للقياس وليست منه.

وهذه الحاشية تشرح ما كان عليه وضع الفقه الشيعيّ إبّان سيطرة الإخباريين، وترصد المسائل التي كانت تتركز عليها جهودهم وتستقطب اهتمامهم، وتثير حفيظتهم، والدوافع التي دفعت الوحيد البهبهاني لكتابتها.

وهناك رسالة أخرى كتبها البهبهاني عنوانها: عدم توقيفية الموضوعات، أراد من خلالها حث الفقهاء على المرونة وعدم التحجر عند التعاطي مع الموضوعات الفقهيّة والجمود على ظواهر النصوص[1].

بعد رحيل البهبهاني واصل تلميذه الميرزا أبو القاسم الجيلاني المعروف بالميرزا القمي (م 1231 ق) صاحب كتاب قوانين الأصول، العمل على أصول الفقه وبضمنها ملاكات الأحكام. وقد عارضه الإخباريون فكتب في الرد عليهم بحوثاً عديدة من بينها قاعدة التلازم بين الحكم العقليّ والحكم الشرعي، وتبعيّة الأحكام للمصالح، ودور العقل وأهميته، والدفاع عن الشتات في الرد على الإخباريين. وقد بحث القمي موضوع القياس بحثاً مفصلاً، وذكر معناه اللغوي والاصطلاحي الذي هو التسوية بين حكم الأصل والفرع لجهة جامعة بينهما (علة مشتركة) ووجود العلّة في الفرع. ثم أشار إلى شكلين من أشكال القياس المعروفة، وهما منصوص العلّة ومستنبطها، ويرى أنّ الثاني ممنوع لكن لا من باب كونه يورث الظن وأن الظن ليس بحجة، فإنه يجيز للمجتهد العمل بالظن، بل يقول

---

(1) المصدر نفسه ص 22.

بحجيته (الظن) أيضاً إلّا في حال قام الدليل على عدم جواز التعبد به، إنّما لأن الدليل دلّ على منع العمل بهذا النوع من القياس، ولذلك يقول: ومن أراد أن يستدل على عدم حجية القياس مستنبط العلّة، فعليه أن يحتج بالأخبار المانعة عن العمل به[1].

ثم يتساءل: لو لم يكن القياس حجة عند أئمة أهل البيت (ع) إذن فما الذي دعاهم للعمل به؟ ويجيب عن ذلك: بأنّ عمل الأئمة (ع) بالقياس كان من باب التقية أو المجادلة بالتي هي أحسن، أو من باب تعليم الأصحاب كيفية الدفاع عن موقف الأئمة تجاه مخالفيهم.

الأمر الآخر الذي ركز عليه الميرزا القمي هو حجية الظن وجواز العمل به في الأحكام الفقهيّة[2]. وأن الأصل جواز العمل بالظن إلا ما خرج بالدليل.

ومن الجدير ذكره بهذا الصدد أن الميرزا، وبالرغم من الإشكالات التي أوردها على القياس، إلّا أنه تابع البحث فيه، ولم ينصرف عنه إلا بعد ذكر ضوابطه وأنواعه. كما أن تعرّض السيد المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما[3] لموضوع القياس شكّل له دافعاً إضافياً ليتوسع أكثر ويستعرض آراءً وأقوالاً عديدة أخرى.

والحصيلة النهائية لهذا البحث (كما يجدها المؤلف) هي، بما

---

(1) ويقول بهذا الصدد أيضاً: من قال بالأخبار المانعة، فإنّها لا تدل على أبعد من القياس بالعقل، أما دلالتها على النصّ أي على نحو الرجوع إلى النصّ والاستفادة منه، فهذا خارج عن موضوع بحثنا. انظر: القمي، قوانين الأصول، ج 2، ص 303.

(2) المصدر نفسه، ص 304.

(3) المصدر نفسه، ص 304.

أنه لم يثبت من خلال الإجماع والدليل المقتضي النهي عن العمل بمثل هذا النوع من القياس، فلا يمكننا الإدعاء بعدم حجيته كطريق إلى إحراز الملاكات والكشف عن العلل، كما لا يسعنا سلب الحجية عن منصوص العلّة لمحض كونه قياساً، والقياس منهي عنه في الروايات. كما لا يمكن الاستدلال بالقول: حيث لا يمكننا إثبات الحقيقة الشرعيّة في القياس، وحيث لا ندري أي قسم من أقسام القياس كان متعارفاً في عهد الأئمة (ع) (أي إن القياس آنذاك لم يكن عاماً ليشمل أنواع الأقيسة كافّة) فنكتفي منه بالقدر المتيقن.

ثم يبرهن (المؤلف) على ذلك من خلال الأمثلة (الأقيسة) التي اشتملت عليها الأخبار، فيرى أنّ هذه الأقيسة تستهدف العقول القاصرة والاعتماد على المصالح الخفية ولا تستهدف إحراز الملاك والعلّة من النص.

ولو شككنا في أصل جواز هذا النوع من القياس، فالأصل هو عدم حرمته وعدم دخوله في أقسام القياس المنهي عنه.

وهذا الأسلوب الذي ينتهجه الميرزا القمي يعكس اختلافاً جوهرياً في الرؤية يميّزه عن كلّ من سبقه إلى بحث القياس، كما أنه يعكس تفوقه في مواجهة التيار الإخباري وعدم تأثره به.

وإذا ما تجاوزنا الميرزا في رحلتنا عبر تاريخ بحث الملاكات في الفكر الشيعيّ، فسنصل إلى السيد عبد الله شبر (م 1242 ق) الذي اضطلع بالحديث والرواية واشتهر بميله إلى الإخباريين. وقد انعكس ذلك على بحوثه الأصوليّة لاسيما في تعاطيه مع موضوع القياس. ومن جملة ما تناوله في كتابه «الأصول الأصلية والقواعد الشرعيّة» هو أحد البحوث المتعلقة بالملاكات، أي كيفية توظيف مفهوم الأولوية أو قياس الأولوية، وقد قسم البحث إلى قسمين: الأول ما يقطع به عن طريق النصّ الصريح، والثاني ما تكون دلالته ظنية.

ولا يخفى أن المنهج الذي اعتمده السيد شبر يفضي إلى عدم حجية الصورة الظنية التي أحرزها المجتهد، أمّا الصورة القطعيّة، فبرأيه: لا بأس من إطلاق مفهوم القياس عليها، وبما أن القطع محرز فيه، فلا يدخل ضمن القياس المنهي عنه.

وما تميَّز به السيد شبّر هو معالجته المسائل الأصوليّة، وبالتحديد قياس الأولوية، عن طريق الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت (ع)، كالخبر الذي نقله عن سائلٍ سأل أبا عبد الله عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل أعليه غسل؟ قال: كان علي (ع) يقول: إذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل، قال: وكان علي يقول: كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فيه، وقال: يجب عليه المهر والغسل[1].

ثم ذكر أمثلة أخرى مستعيناً بمزيد من الآيات والروايات، ليؤكد دلالتها على القطع وعدم إمكانية التمسك بالدلالة الظنية. وعدم حجية قياس الأولوية الاعتبارية الظنية غير المفهومة من اللفظ؛ لأن المفهوم ظني والظن ليس بحجة.

وقد صدرت بعد السيد شبر العديد من الأعمال والمصنّفات في علم أصول الفقه، ومعظمها تناول موضوع ملاكات الأحكام، لكن بعضها أسهب فيه والبعض الآخر أجمل والثالث ابتغى بين ذلك سبيلا. وقد تطرق قسم من هؤلاء، وتحديداً في تصانيفهم الفقهيّة، إلى موضوع القياس وكيفية استنباط العلّة. لكن من بين تلك التصانيف كلها، وحتى القرن الرابع عشر للهجرة، لم يكن هناك تصنيف واحد تناول موضوع ملاكات الأحكام بشكل مستقل سوى محاولة الملا هادي السبزواري (م 1289 ق) عبر كتابه أسرار الحكم

---

(1) شبر، السيد عبد الله، **الأصول الأصلية والقواعد الشرعيّة**، ص 35.

الذي تناول في القسم الأول منه أسرار الأحكام وعلل الشرائع، وفي القسم الثاني (الحكمة العمليّة) أسرار الطهارة والصلاة والزكاة والصوم، واختتم الكتاب بقوله: وقد كان هذا جزءاً من علل الشرايع[1].

ملاكات الأحكام في مصنّفات الفقهاء الشيعة

بالرغم من أن موضوعة ملاكات الأحكام لم يعبر عنها في كتب الأصول الشيعيّة التي صدرت في العهد الأوّل بلفظ الملاك، إلّا أن ذلك لا ينفي وجود أصل الموضوع وتداوله بتعابير أخرى. ويمكن الوقوف على أهميّة هذا الموضوع ومكانته من خلال رصد السيرورة التاريخيّة له والتعرّف على أبرز الباحثين فيه. وصحيح أن بحثنا ينصب على الملاكات والمصالح، لكن، وكما نوهنا في المقدمة، فإن البداية جاءت على يد علماء تناولوا موضوع الملاكات تحت عنوان «علل الشريعة» و«علل الشرايع»، ثم تطوّر الموضوع ودخل شيئاً فشيئاً في الاجتهاد، وبدأ العمل عليه من خلال النصوص الشرعيّة.

وعلى الجانب الآخر ـ سائر المذاهب من غير الشيعيّة ـ كان

---

(1) **أسرار الحكم**، ص 427 ـ 558. من جملة الأعمال التي قد يبدو للوهلة الأولى أن بحوثها تنصب وتتمحور حول ملاكات الأحكام هو كتاب مناط الأحكام للملا نظر علي الطالقاني (م 1306ق)، المطبوع في دار الخلافة بطهران عام 1304، لكن جوهر الكتاب يفصح عن شيء آخر لا صلة له بملاكات الأحكام وعللها، فالكتاب يتناول بصورة إجمالية وفي إطار فلسفي أسرار المعتقدات وفلسفة الدين، غير أنه يطل في النهاية بشكل سريع على فلسفة الصلاة، ومع ذلك فإن صلة هذا الموضوع بعلل الشرائع وملاكات الأحكام ليست وثيقة؛ كي تساعد على ضم الكتاب إلى قائمة مصنفات علل الشرائع والأحكام.

المذهب المالكي أكثر المذاهب عناية بمقاصد الشريعة، ويعتبر مذهب المقاصد الأول[1].

وعلى الرغم من أن مؤسس المذهب كان ينأى بنفسه عن مثل هذه البحوث، ويتجنب الخوض في المسائل العقائدية والخلافية[2]، إلّا أن المذهب المالكي وبعد أن أصبح مذهب السلطة السياسية الحاكمة في المغرب الإسلامي لعب دوراً هاماً في صياغة قواعد هذا الموضوع وتأسيسها.

ويمكن عد بحث الشاطبي (م 790 ق) الذي قدمه من خلال كتابه الموافقات من أبرز الأعمال التي دوّنت في هذا المجال. وقد أطلق عليه عنوان «أسرار التكليف» قبل تسميته «الموافقات»، وذلك وبحسب قوله: «لأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية، سميته بعنوان التعريف بأسرار التكليف ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب يقضي العجب منه الفطن الأريب»[3].

لقد دخل تعبير الملاك في المنظومة الشيعيّة منذ بداية القرن الثاني عشر عبر الكتب والمصنّفات الفقهيّة، وقد سبقه التعبير بـ «المناط» و«مأخذ الحكم» وأحياناً بفحوى الاستفادة من الملاك، من غير استخدام مصطلح محدد، أي إن الاعتماد على الملاك لم يكن غائباً عن كتب المتقدّمين، بل كان حاضراً بشكل أو بآخر، فمثلاً يذكر الشيخ المفيد (م 413 ق) في كتابه تصحيح الاعتقاد رداً على ما أورده الشيخ الصدوق (م 381 ق) في باب التقية[4]، حيث

---

(1) الريسوني، أحمد، **نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص35.

(2) انظر: لحمر، حميد، **الإمام مالك مفسراً**، ص 275، وانظر كذلك، **فقه پژوهی قرآنی**، ص 336.

(3) الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص22.

(4) انظر: **مصنفات الشيخ المفيد**، الاعتقادات، ص 107.

أوجبها بشكل مطلق، بأنها تجب في ما إذا أعقب (عدم وجودها) ضرراً في الدين أو الدنيا، وفرض ذلك إذا علم بالضرورة أو قوي في الظن، فمتى لم يعلم ضرراً بإظهار الحق ولا قوي في الظن ذلك لم يجب فرض التقية. ثم يستدل على ذلك مستخدماً لفظ «الغرض»، فيقول: وأبو جعفر أجمل القول في هذا ولم يفصله ـ على ما بيّناه ـ وقضى بما أطلقه فيه من غير تقية على نفسه لتضييع الغرض في التقية، وحكم بترك الواجب في معناها[1].

ثم ينتقد مذهب الصدوق ومن تبعه من أصحاب الحديث على تعبدهم بظواهر الألفاظ والعدول عن طريق الاعتبار.

وهذا الرد يعكس بوضوح مسلك الشيخ المفيد الذي يميل إلى العمل بفحوى الأخبار ومضامينها والتعاطي مع الملاكات أو «الأغراض» بحسب تعبيره. وكان يدفع الفقهاء الشيعة لتجاوز ظواهر النصوص، وعدم الجمود عليها، كما هو حال أصحاب الحديث، والعمل بمحتواها من خلال رصد الغرض وروح النص، أو ملاكه بحسب تعبير الفقهاء المتأخّرين.

وبعد الشيخ المفيد، استخدم تلميذه السيد المرتضى (م 436 ق) تعبير «الغرض» و«نقض الغرض» في العديد من كتبه كالرسائل والانتصار[2]. وقد لجأ في بعض الأحيان إلى التعاطي مع روح الحكم وملاكه وتسويته من دون التعبير عنه بالغرض، فمثلاً يكتب في ما يتعلق بمن أنكر المتخير للمرأة أي أن يخيّر الرجل المرأة ويوكل لها أمر نفسها: ولست أدري ما السبب في إنكار من أنكر المتخير

(1) المصدر نفسه، **تصحيح الاعتقاد**، ص 137.

(2) انظر على سبيل المثال: السيد المرتضى علم الهدى، **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 122؛ **والانتصار**، ص432، 470.

للمرأة، وهل هو إلا توكيل في الطلاق، فالطلاق مما يجوز الوكالة، فما الفرق بين أن يوكل غيرها في طلاقها وجعل إليه إيقاع فرقتها، وبين أن يوكلها نفسها في ذلك[1].

ويكتب في موضع آخر حول الغرض من استلام الحجر في الحج، والسبب في عدّه أداءً للعبادة، وامتثالاً لأمر الرسول (صلى الله عليه وآله)، والتأسي بفعله: والعلّة في هذه العبادة على سبيل الجملة، مصلحة للمكلفين وتقويتهم للواجب وترك القبيح، وإن كنا لا نعلم الوجه على سبيل التفصيل[2].

كما يتعرض للغرض من الجهاد والمحاربة فيقول في مطلع حديثه عن ذلك: وليس يجوز أن يكرههم ويلجئهم إلى التمكين، لأن ذلك يبطل التكليف، ويسقط استحقاق الثواب، والمجزى بالتكليف إليه.

ثم يتناول ملاك الجهاد ويستعرض المسألة من خلال السبر والتقسيم فيقول: إن كان الغرض في المحاربة ما يجب في جهاد الباغي... فإن ذلك كله إنما يجب مع التمكين والقدرة والأنصار والأعوان، وإن لم يكن شيء من ذلك، فهذا كاف في سقوط فرض المحاربة[3].

وممن اهتم بالملاكات وعبّر عنها بتعابير مختلفة هو العلامة الحلي (م 736) في معظم كتبه كالمختلف، والتذكرة، ونهاية الأحكام وإرشاد الأذهان. وقد تعرض مراراً إلى ملاك الحكم، لكن، تحت عنوان مناط الأحكام، فمثلاً يقول حول نية المسافر في

---

(1) **رسائل السيد المرتضى**، ج 1، ص243.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 276.

(3) المصدر نفسه، ص 318 ـ 319.

صلاته: ولو رجع عن نية الإقامة في أثناء الصلاة فالأقرب أنه إن تجاوز في صلاته فرض القصر، بأن ركع في الثالثة وجب الإتمام، وإلّا جاز القصر، لأن المناط في وجوب الإتمام صلاة تامة[1].

ويقول في باب الصوم: ولو نوى الإقامة فشرع في الصوم، فالوجه أنه كصلاة الإتمام، لأنّه أحد العبادتين المشروطتين بالإقامة، فقد وجدت النية وأثرها، فأشبه العبادة الأخرى، ويحتمل صحة الرجوع، لعدم المناط وهو الصلاة التامة[2].

ويقول بصدد قصر الصلاة للخائف: كلّ أسباب الخوف يجوز معها القصر... ولا قضاء عليه، لأنّه تعالى علّق القصر على الخوف، وهو يُشعر بالعلية. وقال في معيار الخوف في الصلاة: كلّ أسباب الخوف، سواء كان من لص أو سبع أو غرق أو حرق[3].

ويكتب في كتاب التذكرة حول زكاة الأموال: لا تجب الزكاة في المغشوشة حتّى يبلغ الصافي نصاباً، وكذا المختلط بغيره؛ لأن المناط كونه ذهباً وفضة، والغش ليس أحدهما[4].

ويكتب حول زكاة الحلي المحرم استعماله: الحُلي المحرم استعماله ـ كالمنطقة وحلية السيف ـ للمرأة إذا قصدت لبسها، والسوار والدملج والخلخال للرجل إذا قصد التحلي به لا زكاة فيه؛ لأن المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة[5].

ويكتب حول وجوب إخراج زكاة الفطرة عمّن يعوله المكلف:

---

(1) **نهاية الأحكام**، تحقيق رجائي، ج 2، ص 185.

(2) المصدر نفسه، ص 186.

(3) المصدر نفسه، ص 205.

(4) **تذكرة الفقهاء**، تحقيق مؤسسة آل البيت، ج5، ص 126.

(5) المصدر نفسه، ص 132.

يجب على المكلف بها أن يخرجها عن نفسه وعن جميع من يعوله، لوجود المناط، وهو العيلولة في المعال دون غيره[1].

ولا ينحصر هذا المنهج بالعلّامة، بل تبعه في ذلك نجله فخر المحققين (م 771 ق) في كتابه إيضاح القواعد في شرح كتاب ـ والده ـ قواعد الأحكام. فتطرق إلى مناطات الأحكام، واعتمدها في استنباط بعض الأحكام، فعلى سبيل المثال يقول بصدد نزح ماء البئر المتنجس، في ما لو لم يتغيّر بالنزح: ويحتمل نزح ما يزيل التغير لو كان موجوداً لأنّه المناط مع التغير حقيقة، فمع تقديره أولى[2].

وممن تحدث عن الملاك والمناط **المحقق الكركي** (م 940 ق) في كتابه شرح قواعد العلامة، واستعان بهما لتعدية الحكم وتشخيصه. فرأى بصدد تحديد الضابط في قصر صلاة المسافر، أن لا يزيد السفر على الحضر كما في: المكاري، والملاح والتاجر، والبدوي، والمعتبر (ملاك الحكم) صدق اسم المكاري ومشاركيه في الحكم[3].

تأسيساً على ما تقدم يتضح أن فقهنا لا يتقيد بالألفاظ، بل حتّى الأحكام العبادية. إنما تدور مدار ملاك الحكم. فمثلاً وقع الاختلاف بين فقهائنا حول الملاك في كثرة السفر، فقال في جامع المقاصد: واختلف كلام الأصحاب في تحديد الكثرة، فقال ابن إدريس: يعتبر توالي السفر ثلاث دفعات، لا يقطعها بإقامة عشرة أيام، محتجاً بأنّ ذلك مقتضى العرف. وقال الكركي رداً على من قال: إن صاحب الصنعة مثل المكاري والملاح والتاجر يجب عليهم الإتمام بنفس خروجه إلى السفر ويضعف ذلك، بأنّ المناط هو الصنعة، فإن تحقق

---

(1) المصدر نفسه، ص 377.

(2) **إيضاح الفوائد**، ج 1، ص 22.

(3) **جامع المقاصد**، تحقيق مؤسسة آل البيت، ج 2، ص 512.

بدون كثرة السفر فلا دخل للكثرة في الإتمام، لعدم الدليل حينئذٍ، وإلّا فلا وجه للفرق[1].

وبصدد حديثه عن إحياء الموات وحريم البئر، يقول الكركي: فمن أراد أن يحدث قناة إلى جنب قناة يجب أن يتباعد بمقدار أن لا يضر أحدهما بالآخر. وروي أن يكون بين القناتين في العرض إذا كانت أرضاً رخوة ألف ذراع، وإن كانت صلبة خمسمائة ذراع، والمناط هو أن ينتفي معه الضرر، فلا سبيل لحصره في عدد معين، والنصوص رغم اختلافها، لا تصل حد التعارض[2].

وذات المنهج (استخراج الملاك) نجده في بحثه حول الوصية لغير المنحصرين من الفقراء والمساكين[3].

وممن أولى بحث الملاك أهميّة قصوى واستثمره في استنباطه للأحكام الشهيد الأول والشهيد الثاني. فعلى سبيل المثال، استعان الشهيد الثاني (م 965 ق) في شرح اللمعة ومسالك الأفهام بهذا المنهج مرات عديدة، يقول في صفات القاضي والشروط التي يجب أن تتوفر فيه: «اشتراط الحرية في القاضي مذهب الأكثر، لأن القضاء ولاية والعبد ليس محلاً لها، لاشتغاله عنها باستغراق وقته بحقوق المولى.

واستقرب المصنّف (في المسالك) عدم اشتراطها (تأييداً للمحقق الحلي في الشرائع) لأن المناط العلم وهو حاصل، ويمنع من عدم أهليته للولاية مع إذن السيد»[4].

---

(1) المصدر نفسه، 513.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 25.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 169.

(4) **مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام**، ج 13، ص 330.

وذات الأمر نجده في بحثه حول انسحاب الحكم المنصوص إلى غير المنصوص في ما لو اشتبه إرث المطلقة بغيرها من الزوجات، فيقول: إن القول بالقرعة لرفع الاشتباه هو الأقوى، لأن الملاك في الكل واحد، والواقع أنه يعبر بـ «وحدة المأخذ»، لكن المحقق والشارح فسرا هذا التعبير بوحدة الملاك[1].

المحقق الأردبيلي (م 993 ق) هو الآخر انضم إلى طائفة المهتمين بالملاك كعنصر مساهم في عمليّة استنباط الأحكام. وقد استثمره في مواضع كثيرة لفهم الأحكام، فعلى سبيل المثال، يقول بصدد حديثه عن صدق النذر في الصلاة: من نذر صلاة وأطلق، ثم شك على أي فرد تنطبق، فالمناط هو صدق الصلاة. وكذا الحال في وسيلة السفر، فالمناط هو صدق السفر، وكذلك كفارة الحج فالمناط هو صدق الكفارة[2].

وذهب **السيد محمد علي الموسوي العاملي** (م 1009 ق) في كتاب مدارك الأحكام في شرح شرائع الأحكام للمحقق الحلي، إلى ما ذهب إليه العلّامة[3] فقال: لا تجب الزكاة في الحلي، لأن عدم الصنعة غير مقتض لإيجاب الزكاة، فإن المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة[4].

وتمسك بذلك أيضاً، **محمد باقر السبزواري** (م 1090 ق) صاحب كتاب كفاية الأحكام وذخيرة المعاد. فقد ذكر في كتاب

---

(1) **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، تحقيق السيد محمد كلانتر، ج 8، ص 180.

(2) **مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان**، ج 3، ص 4، وج 7، ص 37، كذلك، ج 14، ص 151 و152.

(3) **تذكرة الفقهاء**، ج 1، ص 217.

(4) **مدارك الأحكام**، ج 5، ص 118.

ذخيرة المعاد في شرح إرشاد الأذهان للعلامة الحلي، أن الكر لو اتصل بالماء المتنجس لا ينجس إلا بعد غلبة النجاسة واستيلائها عليه، لأن ملاك النجاسة هو هذا الماء[1].

وكتب في كتاب الطهارة في ما يتعلق بمقدار النجاسة المعفو عنها في الصلاة: إن كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه، فلا بأس بأن لا يغسله إذا استلزم المشقة، فالملاك في هذه الموارد هو حصول المشقة، وليس لهذا الدم خصوصية[2].

أمّا الفيض الكاشاني (م 1091 ق) فقد كان من أشد الفقهاء ميلاً للإخباريين، وقد تأثر بالتيار الإخباري وزعيمه الاسترابادي (م 1014 ق) صاحب كتاب الفوائد المدنية[3]، إلى حد كبير، بحيث انعكس ذلك على منهجه في البحث، وعلى مجمل تصانيفه.

ومن هنا كان اعتماده بالدرجة الأولى على الحديث، بل يمكن القول إنّه كان ناقلاً للأحاديث والروايات.

أمّا بالنسبة لموقفه من ملاكات الأحكام، فقد كان يميل إلى التعاطي معها، لكن، في إطار الروايات والأخبار. يقول في الأصل الخامس من الأصول الأصيلة: إنهم (الأئمة) (ع) أعطونا أصولاً مطابقة للعقل الصحيح، وأذنوا لنا أن نفرع عليها الصور الجزئية، فقالوا: إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا، وقالوا أيضاً: علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع. وبذلك وسعوا علينا أبواب العلم، وسهلوا لنا طريق المعرفة بالأحكام[4]. وينقل عن

---

(1) **ذخيرة المعاد** (ط. ق)، ج 1، ص 119.

(2) المصدر نفسه، ص 157، السطر 33.

(3) الطباطبائي، السيد علي، **رياض المسائل**، ج 1، ص 10، مقدمة المحقق.

(4) الفيض الكاشاني، محمد محسن، **الأصول الأصيلة**، تحقيق المحدث الأرموي.

الإمام الصادق (ع) حول موضوع الإغماء قوله (ع): وهذا من الأبواب التي ينفتح من كلّ باب منها ألف باب[1].

ثم يكتب: فقد ظهر من هذا أنه لا طريق إلى العلم بالأحكام الشرعيّة المختلف فيها إلا لذي العقل الصحيح الكامل صاحب القوة القدسيّة، بعد أخذها من أصولها المحكمة من الكتاب والسنة الثابتة، وأخبار أهل البيت المسموعة عنهم (ع) بواسطة أو بدونها، والناس إنما هلكوا في ما هلكوا لتركهم ذلك واتباع آرائهم، ومن هنا قالوا (ع): من تصدى للحكم وليس له بأهل، خصوصاً قوله (ع): لا يدري أصاب أم أخطأ (إلى قوله) ولم يعض على العلم بضرس قاطع[2].

ومما تقدم يظهر أن الاستعانة بالملاك ليس أمراً ممنوعاً، بل الممنوع، هو الاجتهاد مقابل النصّ واتباع الآراء، والافتقار إلى المؤهلات التي تمكن من التعاطي مع النصوص، وأخيراً عدم الاحتياط في ما لم يُقطع به، أو كما عبر الإمام (ع) عن ذلك: لم يعض على العلم بضرس قاطع.

وممن استعان بملاكات الأحكام أيضاً، وعبّر عنها بتعابير مختلفة الوحيد البهبهاني (م 1205 ق)، في كثير من المواضع وخصوصاً في كتابيه الرسائل الفقهيّة، والفوائد الحائرية ـ الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان للمحقق الأردبيلي ـ فقد استخدم المناط في استنباطه لجملة من الأحكام، من بينها على سبيل المثال: ما أورده في حاشيته على مجمع الفائدة حول بيع الثمار قبل نضوجها: إذا ظهر بعض الثمار جاز البيع بلا فرق بين الظهور والإدراك والإطعام

(1) المصدر نفسه، ص 72.

(2) المصدر نفسه، ص 121.

الواردين في الأخبار، لأن المناط لصحة البيع هو الظهور والإدراك[1]. واستعان بالمناط في مواضع أخرى كحرمة نفع القرض، فذكر أن المناط في التحريم هو الاشتراط. إلى غير ذلك من المسائل[2].

بعد الوحيد البهبهاني ظهر السيد علي الطباطبائي (م 1231 ق) الشخصية الأبرز بين الفقهاء، وقد تفرد ببحوثه الاستدلالية ودقته في الاستنباط وتوظيفه للعقل، وصنّف كتاب رياض المسائل وفقاً لمباني الوحيد البهبهاني، واعتمد في كثير من مسائله على المناط، وحاول تجاوز ظواهر النصوص والتمسك بملاكاتها. فعلى سبيل المثال يقول بصدد حديثه عن الماء المطلق: وكل ما يمازج الماء المطلق ولم يسلبه الإطلاق عرفاً لا يخرجه عن إفادة التطهير مطلقاً، وإن غير أحد أوصافه وخالفه الممازج فيها إجماعاً، أو وافقه مطلقاً على أظهر الأقوال؛ لدوران الأحكام مع الإسم، أو مع أكثرية المطلق، أو مساواته؛ لكونهما المناط في الحكم دون الإسم، فيجوز التطهير معهما مطلقاً[3].

ويقول بصدد طواف الحج في من طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر سبعة طاف، أم ثمانية: قطع طوافه وصح ولا إعادة عليه، بلا خلاف، للأصلين، عدم الزيادة، والبراءة من الإعادة، وعموم نحو الصحيح الشامل لما سبق. أي إنّ المناط في ما زاد على السبعة هو أن يتم حتّى يكمل أربعة عشر طوافاً[4].

---

(1) **حاشية مجمع الفائدة**، تحقيق مؤتمر المقدس الأردبيلي، ص 150.

(2) المصدر نفسه، ص 313، 321، 343، 389، 400، 458، 515.

(3) **رياض المسائل**، تحقيق مؤسسة آل البيت، ج 1، ص 61.

(4) **المصدر نفسه**، ج 7، ص 61.

ومن الشخصيات البارزة الأخرى التي اتفقت مع الوحيد البهبهاني في توظيفه للملاكات، وانسجمت معه في منهجه العقليّ، الميرزا أبو القاسم الجيلاني المعروف بالقمي (م 1231 ق). وقد جعل أخذ المناط في الاستدلال على الحكم أحد مباني الاستنباط لكثير من المسائل التي أوردها في كتابيه قوانين الأصول وغنائم الأيام[1].

المحقق الشهير المولى أحمد النراقي (م 1245 ق) هو الآخر تناول ملاكات الأحكام في كتابيه عوائد الأيام[2] ومستند الشيعة. فذكر في باب المطهرات حول مطهرية الاستحالة أن الاستحالة هي تبدل الحقيقة عرفاً، والمناط في تبدلها تبدل الإسم، ثم اختتم قائلاً: وقد ظهر مما ذكرنا أن المراد بالاستحالة هنا استحالة موضوع الحكم شرعا، وتبدل حقيقة ما جعله الشارع مناطاً للحكم وموضوعاً له، والمناط في تبدل الحقيقة هو تبدل الإسم عرفاً.

وقد أولى النراقي هذا المنهج اهتماماً بالغاً، وعمل به في مواضع كثيرة فعكس بذلك أهميّة استنباط الأحكام عن طريق ملاكاتها المستفادة من النصوص[3].

وممن اهتم بمناطات الأحكام أيضاً، الشيخ محمد حسن النجفي الجواهري (م 1266 ق)، فقد استخدم ملاكات الأحكام وتحدث عن المصالح والمفاسد التي تنطوي عليها في كثير من مواضع كتابه

---

(1) غنائم الأيام، ج 1، ص 154 و329 وج 2، ص 36، 44، 94 118 وج 3، ص 423 وج 5، ص 331.

(2) انظر على سبيل المثال: **عوائد الأيام**، ص 11، 79، 69، 113، 154.

(3) انظر على سبيل المثال: **مستند الشيعة**، ج 1، ص 48، 120، 133، 134، 400، 401 وج2، ص 10، 16، 27، 40.

الشهير جواهر الكلام. ويعتبر الجواهري من القائلين بالملاك والمصلحة في باب العبادات أيضاً. لكنه مع ذلك منع إقحام المصالح والمفاسد في باب دفع حقِ الإمام (ع) إلى أصناف الموجودين، فقال: إن المصالح والمفاسد التي في نظر الإمام (ع) مما لا يمكن إحاطة مثلنا بها[1].

ويقول في موضع آخر: لأن أحكام العبادات غير معروفة الحكم والمصالح، فلا سبيل للقطع بذلك[2]. ويكتب حول عدم جواز نبش القبر: والعلم بأنّ ذلك صلاح للميت أو فساد مختص بعلّام الغيوب، فلعلّ في النبش مفسدة تقابل المصلحة وتفضل عليها[3]..

وفي باب الإشهاد على الوصية التي هي من الأمور الواضحة وغير التعبُّدِيّة هناك بحث بين الفقهاء حول إشهاد أهل الذمة، فإن الأخبار أقرت لهم الشهادة عند الضرورة، فإن كان هذا هو الحال، فهل ينسحب ذلك على المسلمين الفاسقين ولو مع عدم الدليل؟ يقول صاحب الجواهر بهذا الصدد: إن القياس على ما ثبت من قبول أهل الذمة محرم، لعدم إحاطة العقل بمصالح ذلك ومفاسده[4].

لكن صاحب الجواهر في واقع الأمر لم يلتفت إلى أنّ البحث حول أهل الذمة ليس من جهة عدم إسلامهم، إنما من جهة الفسق والعدالة، فإن هذا المعيار، أي معيار الفسق والعدالة، معمول به في ما بينهم، ولذلك فإن شهادة الذمي الفاسق الجائر الذي لا يتقيد بمبادئ وتعاليم دينه ـ الموسوي أو العيسوي ـ لا يعتد بها، أمّا

(1) انظر: **جواهر الكلام**، ج 16، ص 173.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 294 ـ 295.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 363.

(4) المصدر نفسه، ج 28، 348.

الأخبار التي صححت شهادة الذمي فهي تنطلق من كون هذا الذمي مقبولاً لدى طائفته، عادلاً وليس فاسقاً. إذن، فليس هناك ما يدعو لقياس الذمي على المؤمن الفاسق، كي يذهب صاحب الجواهر إلى حرمته[1].

وفي موضع آخر يستغرب المساواة بين المسلم والكافر في استحباب العتق، فيقول: إذ ليست عبادية العتق مأخوذة من رجحان الإحسان ونحوه. على أن المصالح المترتبة على ذلك لا يحيط بها إلّا علام الغيوب[2].

لكن صاحب الجواهر مع ذلك إذا ما واجه ملاك الحكم أو مناطه، حتّى لو كان في العبادات، فإنه لا يتوانى عن تعديته إلى فروع أخرى، فمثلاً يقول بصدد حديثه عن كراهة الصلاة في الكنائس وبيوت النيران: على أنه يمكن القول بالتعميم بعد التسامح بأنّ الصلاة في غير المعابد من بيوت النيران كالفرن والأتون والمطابخ ونحوها أقرب إلى معنى التشبه بهم من الصلاة في المعابد نفسها.

لكنه يشكل على ذلك في ما بعد ويقول: إن الحكمة في النهي هي صورة عبادة النار، وليس الصلاة عند كلّ نار مضرمة[3]. فلا تعمم الكراهة.

---

(1) إن مشكلة صاحب الجواهر وأمثاله تكمن في الانطباع الذي يكونونه عن أهل الذمة، فبما أنهم ليسوا على مذهب الإسلام فهم فسقة ومنحرفون في الأحوال كلها، في حين نجد أن القرآن الكريم يستثني بعضهم من هذه التهمة كما في الآية 62 من سورة البقرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٦٢﴾.

(2) المصدر نفسه، ج 34، ص 111.

(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 367.

وهناك مسائل كثيرة لجأ فيها المحقق إلى المناط والعلّة والمناسبة بين الحكم والموضوع، وكل ما له صلة بالملاك[1]، لكننا نكتفي هنا بذكر مسألتين منها:

أحدها في حديثه عن نزح ماء البئر، فبعد أن يستعرض العلل الموجبة للحكم، ويميز بين العلّة والحكمة يقول: إن المناط هو الدابة، فحيث توجد هذه الطبيعة يوجد هذا التقدير (مقدار ما ينزح من البئر)، سواء أكانت الدابة فرساً أو بقراً[2]. وثانيها بصدد حديثه عن خيار الحيوان حيث يقول: كون المناط حصول الرضا بسببه، فلو علم انتفاؤه وإن قصده، أو غيره، بقي خياره[3].

ويمكن تصنيف عصر الجواهري كبداية مرحلة جديدة في مسيرة الفقه الشيعيّ، إذ بدأت تظهر إلى جانب تنامي حركة الاستدلال والاجتهاد فيه، ميول نحو إعطاء العقل دوراً أكبر لإسهام ملاكات الأحكام في العمليّة الفقهيّة والتعاطي مع روح النصوص، وقد انعكس ذلك على تنامي حركة التأليف في مجال الفقه، فازداد حجم التصانيف الفقهيّة بشكل ملحوظ، واتسعت دائرة البحوث الفقهيّة بنحو لم يسبق له مثيل. ولإعطاء القارئ صورة مبسّطة عن ذلك نستعرض ما قاله الشيخ الأنصاري (م 1281 ق) في كتاب النكاح بصدد حديثه عن معنى كون المرأة مالكة لنفسها ولأمورها وما به

---

(1) انظر على سبيل المثال، **جواهر الكلام**، ج 5، ص 312 وج 8، ص 128، 178 وج 9، ص 137 وج 12، ص50، 59 وج 14، ص 283 وج 15، ص 184، 498 وج 17، ص 140 ج 24، ص 104 وج 25، ص 310 وج 26، ص 53 و...

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 224.

(3) المصدر نفسه، ج 23، ص 30.

نظام معاشها ومدى صحّة عقودها وإيقاعاتها: فملاك أمرها تارةً فسر في الأخبار بصحة عقودها وإيقاعاتها، وأخرى باتصافها بما هو مناط صحة تلك الأمور، وهي عدم السفاهة والصغر المعبر عنهما بعدم بالبلوغ والرشد.

وهذا النصّ يجسد محاولة واضحة لإحراز ملاك جامع بين مسائل هذا الباب.

وفي الصفحة التي تلي صفحة النصّ المذكور أعلاه، يكتب الشيخ: لا يقال إن كونها مالكة لأمرها حتّى في النكاح فرع عدم كونها مولى عليها فيه، ولم يثبت ذلك، بل هو عين المسألة. لأنّا نقول: ليس المراد ملاك أمرها في النكاح، أو كونها غير مولى عليها في النكاح، وإلا لكان المعنى أن المرأة المالكة لأمرها حتّى في النكاح ـ أعني غير السفيهة والمولى عليها في النكاح ـ يجوز نكاحها بغير ولي.

وفي النهاية يختتم هذا البحث بقوله: وبالجملة، لا ريب في أن المتبادر في العرف من ملاك النفس ملاك أمورها المتعلقة بنظام المعاش والمعاد حتّى أمر النكاح، لكن المقام لا يصلح لأن يراد من مالكية الأمر والنفس ملاكها حتّى في النكاح[1].

وهذه الطريقة في الاستنباط يمكن رصدها في كثير من تصانيف الشيخ الأنصاري الفقهيّة، ولا تقتصر على هذا الموضع فقط[2].

---

(1) **كتاب النكاح**، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ص 117 و119.

(2) انظر على سبيل المثال، **كتاب الطهارة**، ج 1، ص 80، 87، 93، 168، 344، 347، 380، 429، 465 وج 2، ص 316.

الفقهاء المعاصرون وعهد جديد
في التعاطي مع ملاكات الأحكام

لقد أحدث التطوّر والنمو اللذين وصلت إليهما المجتمعات البشريّة في الوقت الراهن، وسيطرتها شبه التامة على الطبيعة ومصادرها، تمدناً كبيراً وازدهاراً علمياً هائلاً تمخضت عنه مظاهر سلوكية وعادات وتقاليد، وحتى ثقافات لم تعهدها المجتمعات من قبل. وقد أوجد هذا التحوّل لدى الناس الكثير من الشبهات والتساؤلات حول الدين. وكان للعالم الإسلامي نصيبه من هذا التحوّل إذ إن أوّل سؤال واجه الإسلام هو: هل هو قادر على إدارة «الجوامع البشريّة» وهل باستطاعته تلبية متطلبات الإنسان، وإيجاد الحلول لمشاكله وأزماته المستجدة يوماً بعد آخر؟

ويتعزّز هذا السؤال في أذهان المسلمين كلما أمعنوا في واقعهم العلمي المتخلّف، وإخفاقهم في معالجة الأزمات الاجتماعيّة والاقتصادية وتجاهل حرمة الإنسان وغياب العدالة ومصادرة الحريات لديهم. وهذه المعضلة هي معضلة العالم الإسلامي بأسره ولا تقتصر على ملة أو طائفة أو مذهب محدد، وحتى المجتمع الشيعيّ ليس بمنأى عنها، فهو يواجه المعضلة ذاتها والسؤال ذاته.

وبحسب النخب الفكرية والعلميّة، فإن تجاوز هذه المعضلة لا يتم إلا من خلال تكريس نمط جديد من الاجتهاد يتعامل مع النصوص بصورة مختلفة فيقرأها قراءة مغايرة ويفهمها فهماً جديداً. وبرأيهم أن الحيوية التي يضفيها هذا النمط من الاجتهاد تسهم في خلق آفاق جديدة، وتساعد على معالجة المسائل المستجدة التي لم تجد طريقها إلى الحل. ولا يخفى أن هذا الأمر يحتاج إلى مراجعة للموضوعات الفقهيّة وإعادة تقييم لها، وترميم مواضع الخلل في الاجتهاد «التقليدي».

ومن هذا المنطلق خضعت الموضوعات التي تدخل ضمن منهجيّة استنباط الأحكام إلى مراجعة الفقهاء والمفكرين وتقييمهم، وشيئاً فشيئاً تم إخراج الموضوعات، التي تم تهميشها أو إغفالها، من بطون التصانيف وأعيدت الحياة إليها من خلال تسليط المزيد من الأضواء عليها.

وبالرغم من الجفاء الذي قوبلت به جملة من المواضيع الفقهيّة، كالمقاصد وملاكات الأحكام في القرنين المنصرمين، إلّا أن العقود الأخيرة شهدت إقبالاً عليها من قبل بعض الفقهاء الشيعة تجسد في بحوث ودراسات نظريّة وأصوليّة استهدفت إصلاح المنهجيات السابقة، وتخليصها من عوالق الإفراط والتفريط، مستندةً في ذلك إلى العقل (أولاً) وإلى أصل تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد (ثانياً)، فاتسعت دائرة استخدام الملاكات على ألسنة الفقهاء. وفي هذا الإطار نستعرض أدناه عدداً من الأسماء التي تعرّضت لبحث الملاكات في العقود الأخيرة:

ملاكات الأحكام والعلامة أبو الحسن الشعراني

يعد العلامة أبو الحسن الشعراني (م 1393 ق) أحد المحققين والأساتذة المعاصرين الذين تعرّضوا لموضوع كشف الملاكات واستنباط الأحكام في غير موارد النص، وهو من جملة الذين خرجوا عن المألوف، وتجاوزا المنهج التقليدي الذي سارت عليه معظم كتب الأصول الشيعيّة.

وعبر كتابه المدخل إلى عذب المنهل في شرح كفاية الأصول للمحقق الخراساني (م 1329 ق) يتناول الشعراني هذا الموضوع تحت عنوان «في الخروج عن النص» ويستعرض من خلاله طرق استخراج ملاكات النصوص، فيقول: قد يخرج عن النصّ ويحكم

بحكمه في غير مورده، وليس منه إذا دل عليه اللفظ بالدلالة الإلتزامية، وهي على أنحاء:

الأول: أن يكون مستفاداً من معاني الألفاظ المفردة، بأن يكون شرطاً عقليّاً أو شرعياً. فالأول كقول الآمر: «إرم» فإنه بتحصيل القول.

الثاني: أن يكون مستفاداً من المركب، ويكون حكماً موافقاً للمنطوق في الإيجاب والسلب، ويسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ ودلالة ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾ على جواز البقاء على الجنابة في الصوم إذ أحل في جميع الليل حتّى في اللحظة الأخيرة.

الثالث: أن يكون مستفاداً من المركب أيضاً لكن مفهومه مخالف لمفهوم المنطوق، ويسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة، وذلك كمفهوم الشرط.

ثم تناول القياس كأحد عناصر الخروج عن النصّ فقال: ومما يخرج به عن النصّ القياس، وهو محرم في مذهبنا، ومع ذلك قد نرى خروج الفقهاء عن مورد النصّ وإثباتهم الحكم للأعم. فمثلاً لا يعد منصوص العلّة قياساً[1].

ثم انتقل بالكلام إلى طرق استنباط العلّة، فقال: ولا بدّ من ذكر الطرق التي يسلكها العامة في استنباط العلّة حتّى يعلم أن ما ينبغي الاعتماد عليه في الخروج ما هو، وهي تسعة. ثم أقر اثنين من هذه التسعة هما النصّ على العلّة والإجماع.

---

(1) **المدخل إلى عذب المنهل**، تحقيق رضا استادي، ص 174.

ثم استعرض طائفة من الأخبار الواردة عن الأئمة (ع) التي تتضمن تعليلات للأحكام الواردة فيها وقال: وبالرغم من أن امتناع تسرية هذه التعليلات إلى الموارد الأخرى، لكن معرفتنا بها تجعلنا قادرين على التعاطي مع الأحكام والعمل بموجبها بشكل أفضل.

الإمام الخميني وملاكات الأحكام

مما لاشك فيه أن الإمام الخميني من أبرز المفكرين والفقهاء الشيعة المعاصرين الذين أولوا موضوع ملاكات الأحكام ومقاصد الشريعة اهتماماً بالغاً، وعملوا على استنباط جملة من الأحكام انطلاقا من تلك المقاصد والأهداف. وقد تميز فقهه، الاجتماعيّ والسياسي، من الناحية الاستدلالية والافتائية، بخضوعه للمتغيرات والظروف الزمنية. ومن أبرز المسائل التي حاول الإمام في السنوات الأخيرة من حياته تكريسها هي ضرورة الاهتمام بعاملي الزمان والمكان ودورهما في تغيير موضوعات الأحكام، بغية الارتقاء بالعمليّة الاجتهادية، وإيصالها إلى المستوى المطلوب. ليس ذلك فحسب، إنما المجتهد الذي يغيّب عامليّ الزمان والمكان عن فقهه الاجتماعيّ يعد غير موفق في اجتهاده، بل لا يمكن عدّه مجتهداً أصلاً[1].

وبالرغم من أن هذا الكلام لا يستهدف موضوع الملاكات بصورة مباشرة، إلّا أنه يرمي إلى مراجعة الأحكام في إطار التاريخ، ودراسة النصوص الدينيّة عن طريق تجريد النصّ وكشف الملاكات، إذ يترتب على الاهتمام بعاملي الزمان والمكان إغفال الخصوصيّات الجغرافيّة والتاريخيّة والتمسك بجوهر الأحكام وتعميمها وفقاً للمصالح والمفاسد التي تنطوي عليها تلك الأحكام.

---

(1) الخميني، روح الله، **صحيفة النور**، ج 21، 289.

إن الآراء التي أبداها الإمام الخميني في خصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونظريّة الحكم، والعدالة الاجتماعيّة، والثروات العامة، والربا، والشطرنج، والاهتمام بالعلوم التجريبية والتأصيل المنهجي، تعبّر عن رؤية شاملة تنطلق من توظيف جدّي لملاكات الأحكام في منهجه الاجتهادي[1].

وقد نوّه في بحوثه الفقهيّة التي صدرت بعد الثورة إلى جملة من الموضوعات المتغيرة، وأكد على ضرورة الاهتمام بها نظراً للملاكات الأصلية التي تشتمل عليها الأحكام والأهداف والمصالح التي قصدها الشارع من جعل الحكم. فمثلاً نجده يستدل على نظريّة ولاية الفقيه من خلال مقاصد الشريعة، أي من خلال ما يجده من ضرورة بسط أحكام الإسلام في جميع شؤون المجتمع، فيقول بهذا الصدد: هل يجوز تعطيل الأحكام التي لا طريق إلى تطبيقها إلا من خلال تشكيل الحكومة؛ وإرجاؤها إلى وقت غير معلوم، كي يعم الهرج والمرج ويفعل كلّ شخص ما يحلو له؟

ويجيب قائلاً: ليس باستطاعة أحد أن يدعي عدم ضرورة الدفاع عن الحدود، وسد الثغور، وليس بإمكان أي شخص إيقاف العقوبات من حدود وديات وقصاص، وتغييب العدالة الاجتماعيّة[2].

ويحاول الإمام في هذا البحث تدعيم متبنياته حول فلسفة الأحكام وجوهر الدين وحقيقته. ويكتب بصدد المصلحة ودورها في تغيير الفتوى: ويمكن للحكومة الإسلامية إلغاء العقود الشرعيّة التي أبرمتها مع الشعب «من جهة واحدة» متى ما وجدت فيها إضراراً بالمصلحة العامة للدولة الإسلامية. كما بإمكانها منع أي عمل،

---

(1) المصدر نفسه، ص 177.

(2) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص 19.

عبادياً كان أم غيره، إذا كان يتعارض مع مصلحة الإسلام[1].

وبالرغم من أن هذا الكلام ينصب على الأحكام الحكومية والثانوية، إلا أنه يعكس اهتماماً حقيقياً بمصالح الأحكام ومفاسدها وتوظيفها جدياً لمقاصد الشريعة وأهدافها، المقاصد التي بإمكانها التأثير «حتى» على الأحكام الأولية، وإيجاد تحوّلٍ جذريٍ في الفتوى.

فمثلاً، عند تناوله للربا القرضي، يمنع الإمام الحيل التي ذُكرت للهروب من الربا، منطلقاً في ذلك من روح الحكم وحقيقته ومقصد الشارع من التحريم. لأنه وجد أن بعض الفتاوى صححت المعاملة الربوية من خلال ضم شيء إلى شيء، أو تغيير كلام، أو من خلال إلحاقها بمعاملة صورية ثانية، ولذلك لم يجز العمل بهذه الحيل، نظراً لبقاء الأهداف التي دعت إلى التحريم، فرأى أنه: لا سبيل إلى الحيلة في تلك الكبيرة الموبقة[2]. وقد تناول قبل ذلك مجمل المقاصد والأهداف التي تقف وراء تحريم هذه المعاملة[3].

وحرص الإمام على الاهتمام بجوهر الدين وروح الأحكام في معالجته للكثير من المسائل الشرعيّة، وإذا ما وجد تعارضاً بين مضمون الرواية والحكمة من جعل الأحكام، فإنه يضطر إلى توجيه الرواية أو ردّها. ولا يقتصر منهجه على الاهتمام بمقاصد الشريعة وروحها، إنما يستند في أحايين كثيرة إلى ملاكات الأحكام، فتجده يتفرد في بعض الأحكام انطلاقاً مما يملي عليه اهتمامه بملاكاتها، وبالتالي يخالف الانطباع السائد في الأوساط الفقهيّة. ومن أبرز الأمثلة على ذلك، موقفه من الشطرنج وبيع وشراء الدم. فيقول بصدد

---

(1) المصدر نفسه، **صحيفة النور**، ج 20، ص 452.

(2) الإمام الخميني، **الاستفتاءات**، ج 2، ص 136 ـ 139.

(3) الإمام الخميني، **كتاب البيع**، ج 2، ص 407 ـ 410.

اللعب بالشطرنج: وبالرغم من أن فحوى الأخبار إطلاق حرمة اللعب بالشطرنج إلّا أن ملاك الحرمة يبقى هو المقامرة. ومن هنا أجاز في فتواه اللعب بالشطرنج ما دام خالياً من المقامرة والرهان[1]. والملاحظ في استنباطه لملاك الحكم وعلّته، أنه لم يعتمد الروايات والأخبار كمصدر لاستنباط العلّة، بمعنى أن الحكم ليس منصوص العلّة، إنما لجأ في ذلك إلى المناسبة بين الحكم والموضوع. فأجاز بيع الدم، رغم أن الأدلة جميعها أشارت إلى تحريم بيعه مطلقاً، إذن، فهو اعتمد باستنباطه على ملاك الحكم. يقول بهذا الصدد: والأظهر في الدم جواز الانتفاع به في غير الأكل، وجواز بيعه لذلك. إن ما ورد فيه من الآية والرواية لا يدل على حرمة الانتفاع به مطلقاً، مع أنه لم يكن في تلك الأعصار نفع للدم غير الأكل، فالتحريم منصرف إليه[2].

الشهيد مطهري وملاكات الأحكام

يعد الأستاذ مطهري (م 1358 ق ش) من أبرز مفكري العصر الحديث وفقهائه الذين أسهمت التحوّلات الاجتماعيّة والفكرية بدفعهم نحو تبني مسألة الملاكات، والاهتمام بها وتوظيفها في مجمل مشاريعهم الفقهيّة والأصوليّة. وقد عبّر مطهري عن الملاكات بأساس التشريع تارةً، وبالاعتماد على المصالح والمفاسد تارةً أخرى. وكان يؤكد دائماً على أن الأحكام الشرعيّة ناشئة من مجموعة من المصالح والمفاسد الواقعيّة، فكل ما أمر به الشارع، إنما هو لمصلحة يلزم الإتيان بها، وكل ما نهى عنه، إنما هو لمفسدة يجب

(1) الإمام الخميني، **صحيفة النور**، ج 21، ص 151 و129.

(2) الإمام الخميني، **المكاسب المحرمة**، ج 1، ص 38.

اجتنابها. وقد أوجب الله سبحانه الواجبات، وأكد على المستحبات كي يسوق الإنسان باتجاه تحقيق المصالح التي عن طريقها يصل إلى السعادة، وقد حرّم المحرّمات كي ينأى به عن المفاسد[1].

وبحسب الأستاذ مطهري فإن الحِكَم التي أخذها الله في تشريع الأحكام، إن تسنّى للعقل نيلها وإدراكها فستكون دالة على الحُكم، ولذلك يقول: إن القطع بالحكمة الخاصة، كاشف عن حكم الشارع[2]. ويشير في كتبه إلى جملة من هذه الأحكام مؤكداً على ضرورة الاهتمام بملاكاتها عند الافتاء، وعدم الجمود على ظواهر النصوص. فمثلاً الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾، بالرغم من أنّها تشير إلى ضرورة التفوق العسكري من خلال تعلم الفروسية والرماية، إلّا أنه لا خصوصية في هذين العنصرين، فالملاك هو التفوق العسكري. بناء على ذلك، فالمدار هو روح الأمر (أعدّوا) والبعد التطبيقي له[3].

ونظراً لقلقه إزاء تفشي ظاهرة الجمود على النصوص، وغياب التعاطي مع ملاكات الأحكام، شكل مطهري جبهة ضد الإخباريين، الذين وسمهم بالفاجعة العظمى التي ألمّت بالطائفة، والتي لا تزال آثارها وتبعاتها تعتمل في أوساط العلماء إلى يومنا هذا، الأمر الذي أدى إلى ركود المجتمع الشيعيّ المسلم وسباته. ويرى مطهري أنّ جمود التيار الإخباري وسطحيته تفوق ما عليه المسلك الظاهري والحنبلي بمائة درجة[4].

---

(1) مطهري، مرتضى، **آشنايي با علوم إسلامي**، ج 3، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ص 39.

(3) مطهري، **إسلام ومقتضيات زمان**، [تم تعريبه تحت عنوان الإسلام ومتطلبات العصر]، ص 133.

(4) مطهري، «**أصل اجتهاد در إسلام**» مجموعة مقالات، ص 58.

إن أبرز ما يدعو الأستاذ مطهري لاتخاذ مثل هذا الموقف تجاه الإخباريين، هو تغييب دور العقل في استنباط الأحكام، يقول بهذا الشأن: «إن أبرز ما يدفعني لمناوأة هذا التيار هو استهانته بالعقل والاستدلال العقليّ»[1]. ومن دون أن يخفي قلقه من الاجتهاد بوضعه الفعلي يكتب: «كثيرون هم المجتهدون الذين يمارسون الاجتهاد بعقليّة إخبارية، وكثيرة هي البحوث والمسائل التي يروَّج لها على أنّها معارف أهل البيت (ع) وعلومهم في حين أنها محاولات للالتفاف عليهم واغتيالهم من الخلف، وهي ليست سوى بقايا لآراء المولى أمين الاسترابادي»[2].

وبصدد حديثه عن القياس، يعتقد المرحوم مطهري بأنّ تسبب الظن في تحريم القياس لم يمنع الأصوليين الشيعة من الاهتمام بالعقل والتركيز عليه. ثم يتجه بالنقد للحالة التي عليها الفقه، إذ يرى أنه خاضع للتيار الأشعري (والمدارس السنيّة) في كثير من جوانبه، وأمّا مقولة العدلية التي تتردد على ألسنة الفقهاء الشيعة فهي مقولة شكلية أكثر من كونها واقعيّة[3].

الأمر الآخر الذي يعكس مسلك مطهري بتبني الملاكات، هو حضور الفكر المقاصدي في مجمل متبنياته الفقهيّة والأصوليّة وتركيزه على أهداف الشريعة في عمليّة الاستنباط. يقول بهذا الصدد: إن مجمل الأحكام والنصوص الشرعيّة يتكئ على جملة من الحقائق، والوقوف على هذه الحقائق من خلال المعايير العلميّة التي حددتها الشريعة ذاتها، يمنحنا فهماً أفضل لتعاليم الشريعة الإسلامية، فهناك

---

(1) المصدر نفسه، ص 59.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

(3) المصدر نفسه، ص 70.

على سبيل المثال العديد من الحِكَم والتعاليم الأخلاقية التي وصلتنا عن الأئمة (ع)، وهي كانت ولا تزال في متناول الجميع، إلا أنّ الجميع لم يتمكن من إدراك فحوى هذه الحِكَم أو الوقوف على حقيقتها وأهدافها.

إن من يتمكن من ذلك لا بدّ أن يكون ملماً بالمباني العلميّة والأخلاقية والنفسية بالإضافة إلى إلمامه بمبادئ حقوق الإنسان، لأنها ـ أي حقوق الإنسان ـ تحتكم إلى منظومة من الأسس والمعايير الحقيقية، ونحن كلّما زادت معرفتنا بهذه الأسس والمعايير ازددنا قرباً من المقاصد والغايات الدينيّة؛ بل قد تدفعنا معرفتنا لتلك المعايير إلى اكتشاف الكثير من آيات الأحكام الجديدة وأحاديثها التي غفلنا عنها، وتصورنا عدم صلتها بآيات الأحكام وأحاديثها، وبالتالي لم نصنفها ضمن هذا النوع من الآيات والأحاديث.

ولا نقصد من هذا الكلام سرداً فلسفياً، إنما تعميم التعاليم الإسلامية، لتشمل جوانب الحياة البشريّة كافّة، وطبقاً لمسلك العدلية، فإن هذه التعاليم ليست بدعاً من القول[1].

ويتناول في موضع آخر أسباب رفض الشيعة للقياس، فيقول: إن رفضهم للرأي والقياس لا يعني تقويضاً للعقل في استنباط الأحكام. إن سبب الرفض، هو ما كان يعكسه الاعتماد على القياس في زمن الأئمة (ع)، فقد كان اللجوء إلى القياس في ذلك الوقت يعني تقويض دور الكتاب والسنة وإظهار عدم كفاءتهما، مما دفع بالإمام علي (ع) إلى التصدي لظاهرة القياس عبر خطبه التي وردت في نهج البلاغة، وكذلك سائر الأئمة (ع) عبر رواياتهم التي نهت عن ذلك، وأكدت على بطلانه. ويأسف مطهري على إهمال الأصوليّين للقياس

(1) المصدر نفسه، ص 71 ـ 73.

والاجتهاد، وبرأيه، إن دراسة القياس وبحثه يسهمان (أولاً) في تحديد معالم القياس مما يؤدي إلى التمييز بين القياس الممنوع وغيره، و(ثانياً) في الرد على الذين استخفوا بالعقل وأهملوه بذريعة التصدي للقياس. ثم يقول: ألم يكن حرياً بالأصوليّين أن يفتحوا باباً جديداً في علم الأصول يطلقون عليه باب العقل؟ إن إهمال البحث في القياس تسبب بأضرار جسيمة انعكست على كلّ من الفقه والاجتهاد الشيعيين.

الشهيد الصدر وملاكات الأحكام

يعد الشهيد الصدر (م 1400 هـ) من خيرة فقهاء العصر الحديث ومفكريه، وقد حاول تكريس أساليب جديدة في الاستنباط، وركز على ضرورة التغيير في الفقه وإخراجه من إطاره التقليدي، وقد عمل بنفسه على ذلك.

يقول بصدد حديثه عن الملاكات: لاشك في أن الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد، وأن الملاك متى ما تم بكل خصوصيّاته وشرائطه وتجرد عن الموانع عن التأثير كان بحكم العلّة التامة الداعية للمولى إلى جعل الحكم على طبقه وفقاً لحكمته تعالى، وعلى هذا الأساس من الممكن نظرياً أن نفترض إدراك العقل النظري لذلك الملاك بكل خصوصيّاته وشؤونه، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعي لا محالة استكشافاً لمياً، أي بالانتقال من العلّة إلى المعلول. ولكن هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعيّة في كثير من الأحيان، لضيق دائرة العقل وشعور الإنسان بأنه محدود الاطلاع[1].

---

(1) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج 1، ص 425.

ويعقد السيد الصدر بحثاً حول الاستقراء يتصدى فيه بحزم للعقليّة الظنية السائدة، وفي السياق ذاته، يسعى في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء إلى التخلص من الاستقراء الذي يتم عبر المنطق الأرسطي واستبداله بالاستقراء الرياضي الذي يتم عبر تراكم الاحتمالات، ويورث القطع واليقين، وفي كتابه دروس في علم الأصول يصنّف الاستقراء كأحد الأساليب الدخيلة في عمليّة الاستنباط[1].

ويقسّم السيد الصدر في كتابه المعالم الجديدة للأصول الدليل الاستقرائي إلى قسمين: مباشر وغير مباشر، ويطلق على الأول اسم «الدليل الاحتمالي» أو «الدليل القائم على حساب الاحتمالات» لأن الدليل الاستقرائي لما كان مرده في التحليل العلمي إلى عمليّة تجميع القرائن، فهو يتضمن قياس قوة الاحتمال الناتج عن كلّ قرينة وجمع القوى الاحتمالية بمجموع القرائن وفقاً للقوانين[2].

ثم يسوق «التواتر» كمثال على ذلك، فيقول: ومن أمثلة الدليل الاستقرائي بهذا المعنى الذي نريده «التواتر»، وهو أن يخبرك عدد كبير جداً من الناس بحادثة رأوها بأعينهم، فأنت حين تسمع الخبر من أحدهم تحتمل صدقه، ولكنك لا تجزم بذلك، فتعتبر خبره قرينة ناقصة على وقوع الحادثة، فإذا سمعت الخبر نفسه من شخص آخر يقوى في نفسك احتمال وقوع الحادثة نتيجة لاجتماع قرينتين، وهكذا يظل احتمال وقوع الحادثة ينمو ويكبر، كلما جاء مخبر جديد عنها حتّى يصل إلى درجة العلم.

ثم يذكر محاولة ذكرها الفقيه الشيخ يوسف البحراني في كتابيه

---

(1) المؤلف نفسه، الحلقة الثانية، ص 304.

(2) المؤلف نفسه، **المعالم الجديدة**، ص 162.

الحدائق والدرر النجفية، تستهدف إثبات قاعدة عامة عن طريق الاستقراء، وتلك القاعدة العامة هي القاعدة القائلة بمعذورية الجاهل، أي إن كلّ جاهل إذا ارتكب خطأ نتيجة لجهله بالحكم الشرعي، فلا تترتب على ذلك الخطإ تبعة. وقد استدل الفقيه البحراني على هذه القاعدة بحالات كثيرة في الفقه، ثبت شرعاً أن الجاهل بالحكم معذور فيها[1]، واستكشف عن طريق استقراء تلك الحالات القاعدة القائلة بمعذورية الجاهل شرعاً في الحالات جميعها. وتلك الحالات التي أقام عليها الفقيه البحراني استقراءه واستنتاجه للقاعدة العامة، هي الحالات التي نصت عليها أدلة شملت نصوصاً في الحج، والصوم، والنكاح، والحدود، فمثلاً: ما دل في أحكام الحدود على أن الجاهل معذور، أن من شرب الخمر جهلاً منه بحرمته لا يحد. أو ما دل في أحكام الصلاة على أن من صلى أربعاً وهو مسافر جهلاً منه بوجوب القصر، صحت صلاته ولم يجب عليه القضاء. فكل حالة من هذه الحالات قرينة إثبات ناقصة بالنسبة إلى القاعدة العامة القائلة بمعذورية الجاهل شرعاً في الحالات جميعها. وبتجميع تلك القرائن يقوى في نفس الفقيه احتمال القاعدة العامة ووثوقه بها[2].

ويذكر مثالاً آخراً لتأكيد العمل بالاستقراء، فيقول: إنا حين نريد أن نعرف اشتمال الاقتصاد الإسلامي على القاعدة القائلة: إن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية، قد نستعرض حالات عديدة من العمل ثبت أن العمل فيها أساس للملكية، فنستدل باستقراء هذه

(1) يعد صاحب الحدائق من الرافضين للقياس منصوص العلّة ومستنبط العلّة، وحتى قياس الأولوية ولا يلتزم بحجية ظواهر الكتاب فضلاً عن القياس، لكن يبدو أنه لجأ إلى هذا الأسلوب في استنباط ملاك الحكم بطريقة غير مباشرة.

(2) المعالم الجديدة، ص 167.

الحالات على قاعدة عامة في الاقتصاد الإسلامي، وهي أن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية.

وينوّه السيد الصدر إلى أنّ موقفنا من الاستقراء يتلخص في التمييز بين القطعي منه وغيره، فإذا كان قطعياً أي أدى إلى القطع بالحكم الشرعي فهو حجة، لأنه يصبح دليلاً قطعياً، ويستمد حجيته من حجية القطع، وإذا لم يكن قطعياً فلا حجية فيه، لأننا عرفنا سابقاً أن كلّ دليل غير قطعي ليس بحجة ما لم يحكم الشارع بحجيته[1].

ومن البحوث التي تتصل ببحث الملاكات بحث القياس، وقد تعرض له الشهيد الصدر في أكثر من موضع، يقول في أحد هذه المواضع: عرفنا سابقاً أن الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات التي يقدرها المولى وفق حكمته ورعايته لعباده، وليست جزافاً أو تشهياً. وعليه، فإذا حرَّم الشارع شيئاً، كالخمر مثلاً، ولم ينص على الملاك والمناط في تحريمه، فقد يستنتجه العقل ويحدس به، وفي حالة الحدس به، يحدس حينئذٍ بثبوت الحكم في كلّ الحالات التي يشملها ذلك الملاك[2]، لأن الملاك بمثابة العلّة لحكم الشارع، وإدراك العلّة يستوجب إدراك المعلول[3]. ثم يضيف: والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظني غالباً، لأن الاستقراء ناقص عادة، ولا يصل عادة إلى درجة اليقين، والقياس ظني دائماً

---

(1) المصدر نفسه، ص 164.

(2) طبعاً لا يمكن للعقل القيام باستنباط العلل بواسطة القياس بمعزل عن النصّ بشكل دائم، فأحياناً يلجأ إلى النصّ في استنباط العلّة، وأحياناً أخرى إلى السبر والتقسيم أو فحوى الدليل أو المدلول الالتزامي، ولذلك فإن ما يطرحه الشهيد هنا هو فرض واحد من فروض استنباط العلّة وهو القياس.

(3) الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، ج 1، ص 425 ـ 429.

لأنّه مبني على استنباط حدسي للمناط، وكلما كان الحكم العقليّ ظنياً، احتاج التعويل عليه إلى دليل على حجيته، كما هو واضح[1].

القياس والملاكات قراءة في فكر محمد تقي الحكيم

لاشك في أن العلامة محمد تقي الحيكم (م 1423 هـ) يمثل أحد أساتذة الدراسات الأصوليّة المقارنة بين الشيعة والسنة ـ وخصوصاً في ما يتّصل ببحث الملاكات ـ في الوقت الراهن. ويعد كتابه الأصول العامة للفقه المقارن مصدراً هاماً لكثير من الأعمال الفقهيّة والأصوليّة الشيعيّة التي صدرت مؤخراً وتضمنت بحوث القياس، والعلّة، وتحقيق المناط. ولا نبالغ إذا قلنا إنّ العلامة الحكيم هو أوّل من أشار إلى تطوّر مدلول القياس، وأول من ميز بين معانيه المختلفة، فذكر المعنى المتداول في الكتب الأصوليّة لأهل السنة، وهو الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل، ونوّه إلى أنّ هذا التعريف ليس هو المقصود بالنهي الذي جاءت به روايات أهل البيت (ع)، إنما المنهي عنه ما ذكروا من أنه: التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعيّة[2].

ثم عقب على هذا التعريف بقوله: وقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركة فكرية واسعة النطاق بين علماء أهل السنة، وأئمة أهل البيت (ع)، وقد تضاءل استعمال هذا المصطلح على ألسنة المتأخّرين من علماء الشيعة، وأصبحت لفظة القياس لا تطلق غالباً إلا على المعنى الأول الذي يوجب القطع واليقين.

---

(1) المؤلف نفسه، **المعالم الجديدة**، ص 163.

(2) انظر، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 359، 379، 405، 417.

ومن البحوث الأخرى التي أسهب فيها: الاستحسان والمصالح المرسلة، وفتح الذارئع، والعرف. ونظراً لما كان يتمتع به من خلفية علميّة، وإحاطة بأصول المدرستين، فقد حاول المقارنة بين علمي الأصول السنيّ والشيعيّ، ونجح فيها إلى حد كبير[1].

ومن البحوث المميزة التي تناولها العلامة الحكيم، والتي تتصل بموضوع الملاكات، بحث الاجتهاد في العلّة، وقد قسّمه إلى ثلاثة أقسام: تحقيق المناط، وتخريج المناط وتنقيح المناط،. وقسّم الأوّل إلى نوعين، أولهما: أن يكون بمعنى القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع. كما لو علمنا بأنّ الإسكار علة في حرمة الخمر، وشككنا بجريانها في الفقاع والكحول. وقد نقل ذلك عن لسان ابن قدامة المقدسي[2]، الذي استدرك بعد ذلك وقال: إلا أن اعتباره من قبيل تحقيق المناط مما لا يعرف له وجه، لأنّه لا يزيد على كونه اجتهاداً في مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم الكبروي، وليس هو اجتهاداً في تشخيص علة الأصل في الفرع لينتظم في هذا القسم.

ثانيهما: ما عُرفت علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده. مثل قول النبي (صلى الله عليه وآله) في الهرة إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات، جعل الطواف علة، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات ليلحقها بالهر في الطهارة[3].

كما تناول العلامة الحكيم مسالك العلّة، أي الطرق المفضية

(1) المصدر نفسه.

(2) المقدسي، ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 146.

(3) المصدر نفسه، ص 314.

إليها، والكاشفة عنها، وعد منها: الإيماء، والإشارة، والمناسبة، والشبه، والدوران، والسبر، والتقسيم، لكنه تحفظ عليها إذ وجد أنها مما لا تفيد علماً، فإن قام عليها دليل بالخصوص كانت حجة، وإلا فلا يمكن اعتمادها في ذلك[1].

القسم الثاني من أقسام الاجتهاد في العلّة، هو تخريج المناط، وقد أشار في ما سبق إلى أنّ تحقيق المناط لا تثبت حجيته ما لم يفضي إلى العلم، فقال: ولكونه ـ أي تخريج المناط ـ لا يفيد إلا الظن، ولا يحصل إلا عن طريق الدليل والأمارة، فقد نُسب إلى الشيعة ـ بشكل مطلق ـ وبعض المعتزلة وأهل الظاهر، القول باستحالته[2].

القسم الثالث، تنقيح المناط، وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم.

وقد عُبّر عن هذه التعميمات بـ «إلغاء الخصوصية» وهو تعبير مسامحي لجأ إليه الفقهاء في بعض الأحيان، وكثر تداوله بين الشيعة. وقد تناول العلامة ذلك في نهاية موضوع تقسيم الاجتهاد في العلّة، ونوّه إلى أنّ تنقيح المناط إنما تثبت حجيته في حال أسند إلى الدليل، أي كان منصوص العلّة.

البهادلي وملاكات الأحكام

يعد العلامة **أحمد كاظم البهادلي** من خيرة العلماء المتأخرين والمعاصرين الشيعة الذين تناولوا بالتفصيل موضوع ملاكات الأحكام

---

(1) لكن جملة من هذه المسالك كالاستقراء مثلاً، اعتبرها الشهيد الصدر صحيحة، كما هو الحال مع مسلك السبر والتقسيم الذي صححه مجموعة من فقهاء الشيعة.

(2) المصدر نفسه، ص 317.

وبحثوه بحثاً شاملاً. وقد تناول في كتاب قيّم أسماه مفتاح الوصول إلى علم الأصول كلاً من القياس والعلّة والمصلحة وجملة من الملاكات الأخرى. وبغض النظر عن البحث الأصوليّ الذي ساقه في التمثيل المنطقي والقياس الاستقرائي، فإنه ذكر بصدد بحثه التفصيلي والبنيوي لمفهوم القياس: «ولنرى هل القياس هو عمل المجتهد؟ بمعنى أنه عمليّة تسوية المجتهد بالحكم بين موضوعين، أحدهما منصوص الحكم والآخر لا نص فيه، مع اشتراكهما في علة الحكم المنصوص؟ أو أن القياس هو الدليل الشرعي المقابل للكتاب والسنة والإجماع؟

وكأغلب الأصوليّين الشيعة يرفض العلامة البهادلي أن يكون القياس دليلاً مستقلاً، ولا يتفق مع ما ذهب إليه الشافعي من كون القياس اجتهاداً، ولذلك يقول: نختار أن حقيقة القياس هي العمليّة الفكرية للمجتهد حينما ينظر في واقعة منصوصة الحكم. وإذا كانت هذه العمليّة هي القياس، فالقياس هو: «التسوية بين الفرع والأصل في الحكم لاشتراكهما في علته»[1].

إن ما يميز البهادلي هو معرفته الواسعة بالتحوّلات التي مر بها مفهوم القياس، وعدم التزامه بالتعريفات التي رسمها له بعض الأصوليّين الشيعة. فإن التعبير بالمشابهة والحكمة والعلّة المحتملة وغيرها من المفاهيم المربكة التي ضمنوها في تعريف القياس، يستهدف تسطيح العمليّة الفكرية للمجتهد وتجريدها عن طابعها العلمي. ولذلك فقد حاول البهادلي الابتعاد عن هذه التعاريف قدر الإمكان، والتمسك بالتعريف المشهور الذي ذهب إليه العلامة

---

(1) البهادلي، أحمد كاظم، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج 2، ص 98 ـ 106.

الحكيم. ولا يخفى أنه بتقييده التعريف بـ «الاشتراك في العلّة» أخرجه عن إطار التعريفات السابقة.

وبعد أن انتهى من بحث القياس تحوّل إلى العلّة وتفاصيلها، فبدأ بتعريفها ثم التمييز بين مسلكي العدلية والأشاعرة في تعريف العلّة، يقول بهذا الصدد: إن الشيعة تذهب إلى أنّ جميع الأحكام الشرعيّة ناشئة عن علل تندرج تحت مفهومي: جلب المصلحة للعباد أو دفع المضرة عنهم[1]. سواء تمكن المجتهد من معرفة هذه العلّة أم لم يتمكن، وليست العلّة مجرد علامة للحكم ودالة عليه. وبناءً على هذا فيصح تعريفها بـ: «الباعث للشارع على شرع الحكم». وهو تعريف لجملة من المحققين من الإمامية والشافعية والمالكية والزيدية والأحناف. هذا في مقام الثبوت وواقع الأحكام/ أمّا في مقام الإثبات وإدراك المجتهد لهذا الباعث فينبغي أن تعّرف العلّة بـ: «الوصف الموجب لإدراك حكم الله في ما لا نص فيه».

ومهما يكن من أمر، فإن مثل هذه البحوث الموسعة تعكس مكانة البهادلي ودوره، كعالم شيعيّ بارز اهتم بموضوع ملاكات الأحكام، وأشبعه بحثاً وتحليلاً. وطبعاً ينوه البهادلي في مقدمة الكتاب إلى إغفاله بحث المقاصد والاستحسان والمصالح المرسلة فيقول: لم أتناول مبحث مقاصد الشريعة لأنه ـ في ما أرى ـ من مباحث علم الكلام[2].

العلامة الطباطبائي وملاكات الأحكام

ومن الفقهاء المعاصرين أيضاً العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب التفسير الشهير (الميزان). وقد عبّر عن ملاك

(1) المصدر نفسه، ص 106.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 17.

الحكم بحكمة التشريع، فقال: ملاك الحكم المسمى بحكمة التشريع[1]. غير أنه جعله على قسمين: ملاك عقليّ وملاك شرعي، وقال في خصوص الثاني: هو البحث عن الحكم الشرعي؛ وما له من الموضوع والمتعلق والشرائط والموانع اللفظية يتبع في السعة والضيق، وأضاف: إنا لا نشك في أن جميع الأحكام المشرعة تتبع مصالح وملاكات حقيقية. وكمثال على ذلك: حكم النكاح الذي هو أيضاً أحدها، يتبع في تشريعه مصلحة واقعيّة وملاكاً حقيقياً، وهما التوالد والتناسل و...

إذن، فالمصلحة الغالبة والواقعيّة لحكم النكاح هي التوالد والتناسل، والتحرز وحفظ النفس عن الفحشاء، وبحسب تعبيره إن هذه الأمور: هي الملاك الغالبي الذي بني عليه تشريع النكاح في الإسلام، غير أن الأغلبية من أحكام الملاك، وأمّا أحكام المشرعة لموضوعاتها فهي لا تقبل إلا الدوام[2].

وبصدد تفسيره للآية الكريمة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۞﴾ يكتب العلامة: والحرج حرجان: حرج يعرض لملاك الحكم ومصلحته المطلوبة، ويصدر الحكم حينئذٍ حرجياً بذاته لتبعيّة ملاكه، كما لو حرم الالتذاذ من الغذاء لغرض حصول ملكة الزهد، فالحكم حرجي من رأس، وحرج يعرض للحكم من خارج عن أسباب اتفاقية فيكون بعض أفراده حرجياً ويسقط الحكم حينئذٍ في تلك الأفراد الحرجية لا في غيرها مما لا حرج فيه[3].

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 269.

(2) المصدر نفسه، ص 270.

(3) المصدر نفسه، ج 5، ص 230.

ويكتب بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ﴾ التعبير عنه (صلى الله عليه وآله) في هذه الآية برسول الله بعد التعبير عنه في الآية السابقة بالنبي إشارة إلى ملاك الحكم، فإن الرسول بما هو رسول ليس له من الأمر شيء، فما له فلمرسِلِه، وتعظيمه وتوقيره تعظيم لمرسله وتوقير له[1].

وقد لا يسع المجال أو قد نطيل على القارئ إذا ما أردنا استعراض كافّة المواضع التي استخدم فيها الملاك على ألسنة الفقهاء العظام، أمثال الميرزا النائيني، ومحمد حسين الأصفهاني، والآغا ضياء الدين العراقي، والآخوند الخراساني، والسيد أبو القاسم الخوئي، والسيد محسن الحكيم، والإمام الخميني، والسيد محمد باقر الصدر وغيرهم من المعاصرين.

وقد عمدنا في أول الأمر إلى رصد تلك الموارد كافّة، بما فيها جوانب من كلمات الفقهاء والشواهد التي استدلوا بها، وذلك بغية الكشف عن مواقفهم إزاء موضوع الملاك، وكيفية تعاطيهم معه، وتوظيفه في عمليّة الاستنباط، لكننا صرفنا النظر عن ذكرها في ما بعد، لأنا شعرنا أن الخوض فيها يثقل على القارئ، وبالتالي يبعدنا عن الهدف الذي نبتغيه.

ومع ذلك، فإن التعرف على طرق إحراز الملاكات يتطلب منّا مزيداً من الأمثلة والشواهد التي تكشف عن كلّ من هذه الطرق التي من بينها تنقيح المناط، وإلغاء الخصوصية، والمناسبة، والقياس، والاستقراء. وقد استخدم الفقهاء هذه الطرق في معالجتهم للمسائل واستدلوا بها أيضاً، ونحن إن إغفلناها في بحثنا ولم نستشهد بها، فقد نصنّف على زمرة المخالفين للقوم، الأمر الذي يحتم علينا أن

---

(1) المصدر نفسه، ج 18، ص 310.

نتناول في ما يأتي وتحديداً في بحث الطرق والمسالك نماذج منها[1].

وقبل أن نأتي إلى ختام هذا الفصل نجد من المناسب القيام بجولة سريعة نستعرض من خلالها أبرز الاتجاهات الشيعيّة التي تعرّضت لبحث الملاكات، ومقاصد الشريعة، والقياس والعلّة، والأسباب التي دعت إلى إهمالها وعدم الخوض فيها.

علم المقاصد لدى الشيعة قراءة في سبب الإهمال

يمكن القول بأنه لم تكن هناك قبل الشاطبي (م 790) محاولات حقيقية لدى أهل السنة تتناول علم المقاصد بصورة مستقلة وممنهجة، باستثناء محاولات نادرة لبعض العلماء كإمام الحرمين الجويني (م 478 ق) وأبو حامد الغزالي (م 505 ق) حيث تصدوا للحديث عن علم المقاصد والتنظير فيه، وإثبات ما يمكن أن يكون دخيلاً في استنباط الأحكام الشرعيّة. أمّا الوضع لدى الشيعة فكان على العكس تماماً، إذ بالرغم من الاهتمام البالغ الذي أبداه المتقدّمون منهم تجاه مقاصد الشرائع وعللها والذي انعكس على تصانيفهم ومؤلفاتهم ككتاب علل الشرائع الشهير للشيخ الصدوق (م 381 هـ ق) الذي استند فيه إلى روايات اهل البيت (ع) إلّا أنهم افتقدوا لأبرز المقومات التي يحتاجها كلّ علم، والتي من بينها التدوين والتأصيل المنهجي، وبذلك غابت الرؤية إزاء الملاك وطرق الكشف عنه، ولم يُلتفت إلى أهداف الشريعة وروح الأحكام التي تشتمل عليها النصوص.

---

(1) لقد بلغ ما رصدناه من الشواهد على طرق إحراز الملاكات في المصنفات الشيعيّة، ثلاثة مجلدات ضخمة، وقد اعتمدنا جزءاً يسيراً منها كأمثلة على بحثنا أعلاه.

ولنستعرض أدناه أبرز الأسباب التي دعت إلى تجاهل علم المقاصد لدى الشيعة:

1 ـ تواصلهم مع مصادر التشريع لفترة زمنية امتدت حتّى عام 329هـ (عام بداية الغيبة الكبرى)، وهو ما لم يُتح لأهل السنة، فقد كان علماء الشيعة متواصلين مع أئمة أهل البيت (ع)، يرجعون إليهم في كلّ مسألة استعصت عليهم أو حكم تعسر فهمه، فيجدون عندهم الإجابة. وهذا الأمر، أي الاتصال المباشر بأهل بيت الوحي (ع) كان يقلص دور الاجتهاد والنظر لدى الشيعة، أمّا علماء السنة (وبغض النظر عن الانحرافات والعمل بالرأي والتمسك بالإسرائيليات وعدولهم عن أهل البيت) فإنهم بدأوا بالاجتهاد بعد وفاة النبي (ص) مباشرة، كي يتمكنوا من مواجهة أزمة غياب الحديث بعد أن توقف تدوين الحديث لديهم.

2 ـ تسبب تظافر الأخبار بذم القياس والنهي عن العمل بالمعايير والمقاييس الظنية والاستحسانات العقليّة، بعدول الفقهاء الشيعة عن كلّ ما يتّصل بروح الأحكام وملاكاتها، إذ وجدوا فيها تكريساً للقياس المنهي عنه. والحال أن العمل بها ليس سوى تجسيد للعمل بروح الأحكام ومقاصد الشريعة التي تنبثق من النصوص نفسها.

3 ـ إن وجود الفقه الشيعيّ بعيداً عن الدولة وبقاءه بمنأى عن السياسة لقرون متتالية، جعله يحجم عن تناول أحكام السلطة خصوصاً فقه المعاملات والفقه السياسي، وبالتالي لم يكن بحاجة إلى رعاية المصالح ودرء المفاسد وطرق سد الذرائع وما إلى ذلك.

فالشيعة وعلى مدى قرون من الزمن مثلوا الأقلية، ولم تتح لهم حتّى في عصر البويهيين والفاطميين إمكانية الخوض في البحوث الفقهيّة من الدرجة الثانية والثالثة، وهي التي تتصل بأمور المجتمع والسياسة، وذلك لانشغالهم بتبرير موقفهم باعتبارهم أقلية، وخوضهم في النزاعات الطائفية والمذهبية.

إذن، فابتعادهم عن دائرة السلطة تسبب في تحجيم قدرتهم على ممارسة الفقه السياسي والفقه الاجتماعيّ، لأن هذين النوعين من الفقه يتطلبان مزاولة دائمة وحضوراً مستمراً ومواجهة مسائل مختلفة.

ومن عوارض هذه الظاهرة أيضاً، أي التواجد بعيداً عن الدولة، ركود الفقه، وتجاهل المصلحة والظروف الزمكانية، إذ إن فقه الأفراد لا يمكنه النهوض بالفقه إلى درجة تجعله قادراً على تناول المسائل كافّة، وبضمنها السياسية والاجتماعيّة، وكدليل على ذلك يمكن ملاحظة حجم كتابي الطهارة والصلاة ومقارنته بباقي أبواب الفقه الأخرى.

4 ـ إن ظهور بعض التيارات كالتيار الإخباري في العهد الصفوي ساهم إلى حد كبير في إهمال الشيعة علم المقاصد والملاكات، وساد في ذلك الوقت الميل إلى الأخبار والتعبد بظواهر النصوص، وغُيّب العقل والمصلحة عن دائرة الاستنباط، وقُضيَ على محاولات الكشف عن مناط الأحكام ومقاصد الشريعة كافّة.

ويرجع العلامة محمد مهدي شمس الدين سبب إهمال الشيعة علم المقاصد إلى العامل التاريخي، وليس إلى اختلال الموازين الفكرية والمعايير النظريّة، أي إن السبب هو العزلة التي مورست بحقهم وأبعدتهم عن الانضمام إلى الواقع الاجتماعيّ، وهذا هو السبب الذي حال دون تصدي الفقهاء للمسائل والمعضلات الاجتماعيّة، ونأى بهم عن واقع الحياة، فتحوّل الفقه الشيعيّ إلى فقه فردي محض[1].

أمّا الشهيد مطهري فيحيل سبب إهمال علم المقاصد لدى الشيعة

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي، **الاجتهاد والحياة**، ص 34 و35.

إلى هيمنة التيار الإخباري ومخلفاته التي ما زالت آثارها مسيطرة على أذهان بعض الفقهاء[1].

تأسيساً على ما تقدم، يمكن القول إن ثمة عاملين أساسين ساهما في إهمال علم المقاصد لدى الشيعة، والعاملان هما (أولاً) إقصاء الفقهاء الشيعة وانزواؤهم وابتعادهم عن واقع الحياة، وبالتالي عدم تصديهم لمشاكل المجتمع وأزماته، و(ثانياً) بقايا تبعات الفكر الإخباري.

طبعاً لا بدّ من التنويه إلى أنّ إهمال الشيعة علم المقاصد إنما هو على المستوى النظري والمنهجي، وهو ما يتّصل بعلم الأصول، أمّا في الفقه، فالأمر مختلف تماماً وسيتضح من خلال البحوث القادمة أن الفقهاء تناولوا مقاصد الأحكام وأهدافها في كثير من المواضع، واستعانوا بتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية وملاكات الأحكام ومقاصد الشريعة في مختلف الأبواب الفقهيّة.

إن معظم بحوث علم الأصول تتمحور حول آلية استنباط الأحكام من النصوص الشرعيّة التي تتضمن العام، والخاص والمطلق والمقيد، ومن النادر أن يتعرض الأصوليّون إلى مواضيع، مثل: كدلالة الألفاظ، والخروج عن النصّ، واستنباط العلّة، وظهور اللفظ والصور المتعددة للنص. وهذه الإشكالية تنسحب على المدرسة الأصوليّة السنيّة، لكن بنحو أقل. يقول ابن عاشور في أحد كتبه التي دونها لتسليط الضوء على هذه الإشكالية التي تمثلت في وجود هوة واسعة بين علم الأصول على المستوى النظري، وعلم الأصول بواقعه التطبيقي: إن الحجم الكبير للبحوث الأصوليّة لا يتناسب مع واقعها التطبيقي[2].

(1) مطهري، مرتضى «أصل اجتهاد در إسلام» مجموعة مقالات، ص 58.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 167.

غياب ملاكات الأحكام عن البحث الأصوليّ

لقد لاقى موضوع ملاكات الأحكام، الذي يرتبط بصلات وثيقة مع فلسفة الأحكام، المصير ذاته الذي لاقاه علم المقاصد لدى الشيعة. ومع أن الشيعة تنتمي إلى العدلية التي تؤمن بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد إلّا أنّهم أهملوا هذا الموضوع في بحوثهم، ولم يتناولوه في علم الأصول سوى ما تعرّض له عدد يسير من الأصوليّين الذين سبق وأشرنا إليهم. ويمكن تلخيص أسباب هذا الإهمال في الأمور التالية:

1 ـ موقف علماء الشيعة من القياس وانعكاس هذا الموقف على كلّ ما يمت إلى القياس بصلة. وسنبحث لاحقاً خلفيات النهي عن القياس الوارد عن أهل البيت (ع) والأجواء التي صدر فيها والأبعاد والآفاق والمساحات التي امتد لها ونثبت عدم شموله لملاكات الأحكام والعلل المنصوصة.

فإنهم (ع) لم ينهوا عن الاستناد إلى العلل المنصوصة، وإنما انصب نهيهم على المعايير الظنية والاستحسانات التي تتجاهل القرآن والسنة وتعرض عن تراث أهل البيت (ع). وفي مثل هذه الأجواء أصبح العقل الفقهيّ الشيعيّ مرتاباً من كلّ موضوع له علاقة بالقياس أو شعر أنه يمت إليه بصلة، بل حتّى لو كان بين الاثنين اختلاف جوهري فإنه يفضل عدم الخوض فيه.

2 ـ إن الموقف الذي تبناه الفقهاء الشيعة إزاء موضوع الملاكات تميز بالطابع الدفاعي وليس بالطابع العلمي والتحليلي[1]. أي إن

---

(1) يستثنى من ذلك، السيد مرتضى علم الهدى، والشيخ الطوسي والعلامة الحلي والمحقق الحلي والمحقق الكركي؛ لأن معظم أطروحاتهم في هذا الباب تميّزت =

جهودهم كانت منصبة على رد النظريّة السنيّة القائلة بحجية القياس، وليس على دراسة أصل الموضوع واكتشاف مواطن الضعف والقوة فيه، والتمييز بينها، والأخذ بمواطن القوة، وترك مواطن الضعف. طبعاً يستثنى من ذلك بعض الفقهاء الذين كانت لهم آراء مختلفة، إلا أنها مع ذلك لم تخرج عن الإطار التوافقي، وكان واضحاً من سياقها أنها تبتغي رصد الاختلافات والتضارب بين الأقوال، بالإضافة إلى نقد المسلك الإفراطي لكل من النظام المعتزلي وداوود الظاهري الأصفهاني، وابن حزم الأندلسي.

والجدير بالذكر هنا أنه بالرغم من تلك المواقف إلا أن الأصوليّين الشيعة تماشوا مع أهل السنة في قياسهم في جملة من الموارد، وفي الوقت نفسه كانوا يثبتون من خلال التحليل العقليّ سلبيات اللجوء إلى الحكمة في استنباط الأحكام، في حين أن الموضوع لم يكن محصوراً في الحكمة ويدور جزء كبير منه مدار العلّة والملاك.

3 ـ لم يلتفت فقهاء الشيعة إلى التحوّلات التي طرأت على القياس، وخصوصاً تلك التي حصلت بعد القرن الثالث، حيث شكل متكلمو السنة جبهة ضد القياس، وتبعهم في ذلك الحنابلة والشافعية والمالكية بتوجيههم شتّى النقود إلى منهج أبي حنيفة في القياس. يضاف إلى ذلك التطوّر الملموس الذي حصل للقياس في القرون القليلة الماضية، وذلك عبر تحديده بضوابط ومعايير حقيقية وصارمة، لكن ذلك كله لم يأخذه الشيعة بنظر الاعتبار وإنما استمروا بالتعاطي معه انطلاقاً من آراء الشيخ الطوسي والمحقق الحلي.

= بطابعها العلميّ. طبعاً هذا لا ينفي وجود بعض الحواشي والآراء والانتقادات الموجّهة للمدرسة الأصوليّة السنيّة في بعض تصانيفهم.

ومهما يكن، فالاعتراض على منهج القياس اعتراض كلي وشامل، وقد بلغت الحساسية تجاهه حداً دفعت الفقهاء إلى العدول حتّى عن استخدام لفظة القياس، بل حاولوا تحوير البحوث التي تناولوا فيها قياسي الأولوية ومنصوص العلّة، ليثبتوا عدم انتمائهما إلى القياس وإنهما استفيدا من النصّ نفسه، في حين أن مفهوم القياس هو الطريق لتشخيص ملاك الحكم من النص. وهناك مواقف يمكن استثناؤها من قائمة المخالفين للقياس، وهي بلا شك مواقف مشكورة وروادها هم الوحيد البهبهاني والميرزا القمي وجملة من فقهاء الشيعة المتأخّرين.

4 ـ أغلب فقهاء الشيعة لم يتعاطوا مع روح الأخبار التي نهت عن القياس واكتفوا بظاهرها فقط، وبالتالي لم يعطوا تفسيراً واضحاً للسؤال الذي طالما ظل عالقاً وهو: ما السر الذي دعا الأئمة (ع) إلى محاربة القياس في تلك الظروف، بل وحتى في لحظات التقية؟ وهل سأل الفقهاء أنفسهم: لماذا قرن الأئمة (ع) بين القياس والتفسير بالرأي؟ ثم ألا يذهب المفسرون الشيعة كافة، من غير الإخباريين، إلى صحة التفسير بالعقل والاجتهاد، بل إلى ضرورته أحياناً؟ وبالمقابل، يقصى التفسير بالمأثور، وهو الذي يعني الاعتماد على الأخبار، جانباً؟

يا تُرى ما السر وراء هذه الازدواجيّة؟ فحين يُطرح موضوع الرأي يسارعون إلى إيجاد التبرير له من خلال حمله على الاجتهاد والاستنباط من الآيات، ويصححون الفهم الظاهري «المستقل» للآيات القرآنيّة، وفي حالة واحدة يمنعون العمل بالرأي، وهي عندما يتم تحميله على عقيدة أو التفسير بحسب الأهواء والميول النفسانية، أو عندما لا يكون الرأي مستنداً للنص. لكن عندما يصل الأمر إلى

القياس، فإنهم يوسعون الدائرة، بحيث تشمل حتّى العلّة المنصوصة (قياس منصوص العلّة) فيدرجونه ضمن دائرة القياس، وبالتالي يصبح هو الآخر مشمولاً بالنهي!

إن هذا الأمر يبدو طبيعياً في حال عنينا بالقياس تجاهل النصوص الصريحة والاجتهاد مقابل النص، والنهي عن مثل هذا لا يعاب عليه، بل هو نهي منطقي بلا شك. لكن السؤال الملح، هو لماذا يصار إلى التميز بين القياس والرأي إذا كان المؤدى واحداً؟

للإجابة عن ذلك نستعرض الملاحظة القيمة التي أوردها الوحيد البهبهاني واصفاً فيها بعض الفقهاء: بعض العلماء يقرأون العلوم اللغوية لأجل فهم الآية والحديث، واستنباط الحكم منهما، إلّا أنهم كثيراً ما يفهمونهما على طبق ما رسخ في قلوبهم من فتاوى الفقهاء. والحاصل أن ديدنهم تطبيق الحديث على ما رسخ في ذهنهم، لا تطبيق فهمهم على الحديث، ومع ذلك ربما يتفطنون، فيعترضون على الفقهاء بمخالفتهم للنص، أو الخروج عنه، وأنهم يعملون بالقياس، فيفتون بخلاف فتواهم، ولا يتفطنون إلى أنهم في أكثر المسائل يقلدونهم[1].

وهناك أمثلة كثيرة على كلا المسلكين: فإن أحدهما يقبل بتعليل الأحكام، لكنه لا يعمل به، وعلى العكس منه المسلك الآخر، فإنه يخالف تعليل الأحكام لكنه يلجأ إلى العلل في كثير من الأحيان. فمثلاً، ينتقد المرحوم البحراني صاحب كتاب الحدائق الناظرة في المقدمة السادسة من الكتاب، القياس منصوص العلّة ويردّه، لكنه عندما يصل إلى الواقع التطبيقي نجده «تارةً» يستعين في بحث

---

(1) **الفوائد الحائرية**، ص 145 ـ 146.

«معذورية الجاهل بالحكم» بالاستقراء، لتعميم الحكم لكافّة الأبواب الفقهيّة، و«أخرى» يشكل على تعليل بعض الأحكام الواضحة التي استدل بها معظم الفقهاء[1].

5 ـ عدم التوفيق في التعاطي مع موضوع الملاكات بين النظريّة والتطبيق، فمن ناحية نجد الفقه الشيعيّ، ومنذ القرن السابع، أي الفترة التي أعقبت رحيل العلامة الحلي (م 726 ق) يضج بالمسائل التي لجأ فيها الفقهاء إلى توظيف مختلف الملاكات، كالمناسبة بين الحكم والموضوع، وإلغاء الخصوصية، وتنقيح المناط، واستنباط العلّة بغية تعميم الحكم من الأصل إلى الفرع. وبالرغم من ترفعهم عن ذكر القياس، وعدم إقرارهم بكون التعميم منشأه القياس وإنما النص، إلا أن اعتمادهم على علّة الحكم واضح وغير خفي. إن فقيهاً إخبارياً معتدلاً كالبحراني (م 1186 ق) بالرغم من معارضته

(1) نستعرض على سبيل المثال ما كتبه صاحب الرياض حول ذبائح أهل الكتاب، حيث ذكر: إن مقتضى النصوص المعللة بعدم ائتمان غير المسلم هو اعتبار حصول الأمن منه بتحقق التسمية في حل الذبيحة، وهو لا يحصل في ذبيحة من لا يعتقد وجوبها، حيث لا يحصل العلم بتسميته عليها.. فإن أكثر أهل الإسلام يعتقدونه قطعاً، وبهذا يجاب عن التمسك لضعف هذا القول بالمعاضد، وقد رد عليه صاحب الجواهر بقوله: بل قد يستفاد من ذلك أن هذا حكمة وليس تعليلاً يدور الحكم مداره. (جواهر الكلام، ج 36، ص 88) وإلا (أي بغض النظر عن أهم دليل قرآني وهو الآية «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» فقد ثبت حتى في المشرك إذا سمى، ولم يقل به أحد، كما أنه لم يقل أحد أيضاً بجوازه في الناصب إذا ذكر، وإن اقتضاه خبر الخصم (خبر ابي بصير، الوسائل، ج 24، ص 67، الباب 28، ح3). والأخبار مستفيضة وصريحة في كون الحكمة هي التسمية من غير مدخلية لاشتراط الإسلام والإيمان والموافقة، والأخبار منسجمة مع الآية (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) والآية 120 من سورة الأنعام. وجميعها ظاهر في ذلك.

لأنواع القياس كلها وبضمنها قياسا منصوص العلّة[1] والأولوية[2]، لا يجد ضيراً من الاستناد إلى العلة وتعميم مواردها، وكتابه زاخر بهذا النوع من التعاليل، كما في تعليله للطهارة بحصول الجريان والكثرة في الماء[3]، أو تعليله للطهارة بحصول الاستيعاب فيما لو استوعب ماء المطر موضع النجاسة: لأن التعليل يدل على التعدية إلى كلّ ما توجد فيه العلّة[4]. أو قوله بصدد بيان حكم استصحاب الخاتم الذي عليه اسم الله إلى الخلاء: فالقول بالإلحاق هنا دون هناك مع الاشتراك في العلّة المذكورة مما لا وجه فيه. وهناك العديد من الموارد الأخرى التي لجأ فيها صاحب الحدائق إلى التعليل، وهي من الكثرة بحيث يصعب رصدها بأجمعها[5].

ولا يقتصر مسلك صاحب الحدائق على علل الأحكام، بل على الحكمة منها أيضاً، فمثلاً يقول عن الحكمة، بعد أن ينقل خبراً عن علي بن جعفر يتضمن نضح الماء المستعمل إلى الجوانب الأربعة: وقد اختلف في وجه الحكمة، فظاهر الخبر أن ذلك لدفع النجاسة الوهمية الناشئة من تخوّف شرب السباع التي من جملتها الكلاب ونحوها مع قلّة الماء[6]. وقد نهج هذا المنهج أيضاً في كلّ من تنقيح المناط والاستقراء.

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 1، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

(3) المصدر نفسه، ص 218 و219.

(4) المصدر نفسه، ص 223.

(5) وكمثال على ذلك نكتفي باستعراض أرقام الصفحات التي تضمنت «تنقيح المناط» و«التعليل» والتي وردت في المجلد الثاني فقط من كتاب الحدائق: ص 78، 82، 100، 106، 190، 211، 215، 407، 410، 411، وج 3، ص 6، 32، 48، 62، 76، 81، 107، 108، 320، 332، 343، 348، 356.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 460.

الفصل الثاني

أضواء على منهجيّة القرآن والسنة
في التعاطي مع ملاكات الأحكام وعللها

منهجيّة القرآن والسنة
في التعاطي مع العلل والملاكات

هناك أكثر من أسلوب لدراسة موضوع الملاكات، ومن بين هذه الأساليب، أن نأتي إلى القرآن والسنة لنرى ما إذا كانا قد تطرقا إلى ملاكات الأحكام، وتحدثا عن علل جعل الحكم أم لا؟

إن اتضاح موقف القرآن والسنة قبل البدء بالبحث يمنحنا أكثر من فرصة للخوض في هذا الموضوع. ومن هنا فسوف نجزئ البحث عن ملاكات الأحكام في القرآن والسنة إلى قسمين منفصلين، ونحاول إثراءهما بالشواهد والأمثلة. وغرضنا من هذه الأمثلة إطلاع القارئ على كيفية تعاطي القرآن والسنة مع هذه المسائل والبرهنة على إمكانية إحراز الأحكام على نحو جزئي.

منهج القرآن في التعاطي مع علل الأحكام

تمهيد

لا يخفى ما لذكر «السبب» أو «العلّة» من أهميّة في الكتب التشريعيّة، إلا أن الملاحظ هو أن هذه الكتب تتجاهل في كثير من الأحيان ذكر العلل، ولا تمكن مفسري القانون من الاطلاع على سبب الحكم أو علة جعله، والسبب في ذلك يكمن في أن ذكر العلّة يؤدي في كثير من الأحيان إلى التلاعب بالحكم، وبالتالي إيجاد فرصة للاستغلال من قبل المتجاوزين على القانون.

وتتيح النصوص القانونيّة وطبيعة الأحكام التي تشتمل عليها هذه الكتب لرجال القانون التعرف على روح الأحكام وعللها، لكن التنصيص على العلل في المسائل المهمة والمؤثرة له أثر بالغ على فروع وجزئيات الأحكام وعلى القانون نفسه، وبالتالي يشكل ذلك التنصيص عنصَراً هاماً في فهمها واستنباطها، إذن، فمهمة رجال القانون تتجسد في تفسير الأحكام، والبحث في تفاصيلها على أمل أن يمكنهم ذلك من الوقوف على علل الأحكام، ويساعدهم في الكشف عن روح القانون وجوهره وآفاقه.

وقد استخدم القرآن الكريم منهجاً جديداً ومختلفاً في بيان الأحكام وذكر ملاكاتها وعللها. وسنعرض أدناه جملة من الملاحظات حول هذا المنهج، وذلك قبل أن نبدأ بإحصاء أنواع العلل.

1 ـ لم يستقل السياق التشريعيّ في القرآن الكريم عن السياق الأخلاقي والعقائدي والتاريخي، أي إن الأحكام الشرعيّة في القرآن مذكورة ضمن النصوص العقائدية والأخلاقية والتاريخيّة بنحو قد يؤدي فيه طغيان السياقات الأخرى على الأحكام إلى ضبابيتها وعدم وضوحها أو منحها صفة ذلك السياق كالتاريخ «مثلاً»[1]. فعلى سبيل المثال: سياق يصف حادثة أو واقعة ما، غير أن ظاهره لا يشير إلى أي صفة تشريعيّة، بل يتضمن ترغيباً في امتثال الفعل أو تحذيراً منه. والآيات التي تشتمل على مثل هذا السياق كثيرة، نشير إلى بعض منها: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١﴾ [المطففين: 1]، ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١﴾ [الهمزة: 1]، ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١﴾ [التكاثر: 1]، ﴿وَلَن

(1) تعني تاريخيّة النصوص الشرعيّة أو الأحكام وقوعها ضمن السياق التأريخي أو الجغرافي، كما تعني تكوين النصّ وبلورة الخطاب ضمن مرحلة زمنية محددة، وهي المرحلة التي تخضع لقوانين الزمان والمكان والتحولات الأخرى. ورجل القانون والفقيه يفهمان الحكم والقانون في ذلك الإطار. أما التاريخيّة في الفقه والحديث فتعني ارتباط كل منهما بالعامل الزمني والعادات والتقاليد والأعراف، ويُعبّر عن ذلك بالقضايا الخارجية أو القضية في الواقعة. وفي مثل هذه الحالة يتجنب الفقيه تعميم الأحكام وتسريتها إلى الموارد الأخرى. ومشكلة هذا النوع من الأحكام ليست في خضوعها لعامل الوقت والعادات والتقاليد فحسب، إنما في ظرفية الحكم، فإنه يتبلور في إطار ظرف محدد. وسنتحدث عن ذلك بالتفصيل في، ضوابط ملاكات الأحكام، القسم الخامس، تاريخيّة الأحكام، والشبهات التي تجسد التاريخيّة وردها.

﴿يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [النساء: 141]، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 92].

وهناك سياقات قرآنيّة أخرى لا تحمل أي نوع من أنواع الأمر والنهي أو الحرام والحلال ولا أي صفة قانونيّة أو جزائية، لكن سبر أغوارها يكشف عن وجود بعض العلل والأحكام بنحو يتيح إمكانية إحراز ملاك وعلة الحكم منها، كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: 91][1].

2 ـ إن الأسلوب القرآني في بيان الأحكام يختلف عن الأسلوب الذي تستخدمه الكتب التشريعيّة، والذي يتمثل في ذكر المسائل المتعلقة بالحكم كلها في موضع واحد. فمثلاً يتناول القرآن حكم الصلاة في سورة غير السورة التي يتناول فيها مقدمة الصلاة أي الطهارة (المائدة: 6) وبأسلوب مختلف أيضاً. والملفت هنا هو أنه قد تضم سورة واحدة الأحكام كافّة التي تتعلق بموضوع ما، لكن وجودها في سورة واحدة لا يمنحها سياقاً موحداً ولا يضعها جنباً إلى جنب في تتابع منطقي، فمثلاً نجد أن معظم أحكام الإرث وردت في سورة النساء لكن جزءاً منها في الآية 7، والجزء الآخر في الآية 11، والآخر في الآية 12، والآخر في الآية 19، والجزء المتبقي في الآية 33. بناءً على ذلك فإن الأسلوب المستخدم لبيان علل الأحكام لا بدّ أن يتناسب مع توزيع الأحكام وانتشارها، وأن يتمتع أيضاً بالقدرة على التأثير في المخاطبين.

3 ـ في بيانه لعلل الأحكام اختار القرآن مسلكاً معتدلاً بين القانون والشريعة، فمن جهة لم يسهب في تفاصيل العلل عند ذكره

---

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: ايازي، سيد محمد علي، **فقه پژوهى قرآني**، ص 44.

للأحكام، ومن جهة أخرى لم يُلزم المخاطب بالامتثال إلزاماً تعبدياً محضاً ولم يُخفِ سبب التشريع، بحيث لا يظهر من مضامين الخطاب. بل ذكر في بعض الأحيان إلى جانب الحكم، المقاصد والفوائد المترتبة عليه، والآثار والتبعات الناجمة عن ترك الامتثال، وأحياناً أخرى أشار إلى ذلك بصورة غير مباشرة، عبر توظيف السياق التاريخي الذي يعرض من خلاله المصير المحتوم الذي لاقته القرى وساكنوها بعد أن عصوا أمر ربهم.

في الحقيقة، إن تعاطي القرآن مع علل الأحكام يتماهى مع أسلوبه في ذكر الأحكام[1]. ولذلك، فبالرغم من تمايز الأسلوب القرآني في بيانه للعلل عن الكتب التشريعيّة الأخرى، حيث إنه لا يتجاهل ذكرها، إلّا أنه مع ذلك يسوق الخطاب بنحوٍ لا يشعر منه القارئ أو المخاطب بالملل، كما لا يتيح بأي شكل من الأشكال الفرصة لاستغلال التشريع أو التصرف فيه أو العبث لأن ذكره للعلل ليس صريحاً وواضحاً وجلياً على النحو الذي عليه الكتب القانونيّة والتشريعة الأخرى التي تتيح التلاعب بألفاظها.

ويتناول القرآن الكريم المسائل والأحكام الشرعيّة من منطلق كونه وحياً وكتاب هدايةٍ، ولذلك فإن السياقات التشريعيّة فيه تختلف عن السياقات التشريعية في الكتب القانونيّة والتشريعيّة الأخرى، وهو يتعاطى مع الأحكام بنحو يختلف عن تعاطي تلك الكتب معها. كما أنه لا ينتمي إلى طائفة الكتب الفقهيّة، أو الدينيّة الأخرى، كي يسوق الأدلة والبراهين أو يجاهر بعلل التشريع أو يصرح بملاكات

(1) تناولنا بالتفصيل خصائص آيات الأحكام في كتابنا الآخر در آمدى بر مباني نظري آيات الأحكام **«أضواء على الأسس النظريّة لآيات الأحكام»**، أنظر، المصدر المذكور، ص 28 ـ 56.

الأحكام. إن القرآن كتاب للقراءة، بمعنى أنه يجب أن يبقى محافظاً على جماله وطراوته، ويستقطب إليه كافّة طبقات القراء. في حين أن الكتب القانونيّة والتشريعيّة الأخرى تكون في الغالب مملة إلى درجة أن الشخص ما لم يكن مرغماً فهو لن يقترب منها أبداً، وإن أرغم على الرجوع إليها، فإنه يقرأ بمقدار حاجته فقط، وهي ماينفعه في الخطابة والدفاع. أمّا القرآن فهو يتلى آناء الليل وأطراف النهار، لا يكف عن تلاوته المؤمنون، فهو ربيع لقلوب الفقهاء ومحاج لطرق الصلحاء.

ولو عدل القرآن عن هذا الأسلوب لما احتفظ بمكانته، ولا اتسم بكل هذه الروعة والطراوة والتأثير الذي يزداد يوماً بعد آخر.

على كلّ حال، فكما أسلفنا، إنه وعلى الرغم من تجنبه ذكر العلل قدر الإمكان إلا أنه لجأ إلى أساليب مختلفة في ذكر الأوصاف الدالة على العلل، ولكثرة هذه الأساليب وتنوعها فهي بحاجة إلى تصنيف وإيضاح وبيان طرق الاستدلال التي تشتمل عليها. ونعتذر للقارئ الكريم إذ نجد أنفسنا ملزمين في بحثنا الاستدلالي والنظري، لعرض الكثير من الشواهد والأمثلة القرآنيّة كي تتضح مواطن اختلاف الأساليب.

أولاً: ذكر الحكم مع الوصف المناسب له: أحياناً نجد القرآن يرتب وصفاً على حكم ما، بحيث يفهم القارئ بكل سهولة أن ملاك جعل الحكم وأفق التشريع هو ذاته الوصف المتعلق بالموصوف، وبحسب تعبيرهم: أن وصف الحكم مشعر بالعلية، كما في هذه المجموعة من الآيات:

1 ـ ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: 101]

يُستفاد من هذه الآية أن سفر المكلّف ملاك القصر، فإذا لم يتحقق السفر، أو لم يصدق عليه الضرب في الأرض، فإن الصلاة لن تتحوّل إلى القصر.

2 ـ ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ **[المائدة: 38]**

يفُهم من هذه الآية أن حد السرقة هو قطع اليد، ويدور الحكم مدار تحقق الوصف، أي وصف السرقة، فلو فرضنا أن شخصاً تجاوز على مال غيره أو غصبه من غير تحقق عنوان السرقة فلا يقام الحد عليه. والجدير بالذكر هنا أن ذيل الآية ينوه إلى سبب إقامة الحد، وهو جزاءً بما كسبا، وسبب قطع اليد هو نكال وعقوبة من الله.

3 ـ ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ﴾ **[النور: 60]**

ويفهم من تعبير الآية بـ (لا يرجون نكاحاً) جعل ذلك وصفاً لإبراز ملاك إلقاء الحجاب، وبالتالي فإن دائرة الالتزام بالحجاب تشمل «فقط» النساء اللاتي يرجون نكاحاً، ويتسببن في الإثارة والرغبة.

4 ـ ﴿لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَٰعٌ﴾ **[النور: 29]**

إن الوصف المقيد بـ (غير مسكونة) يفيد كون البيوت قد هجرها أهلها، وليس قد تركوها لسفر أو غيره. وهذا الملاك يساعد على تعميم الحكم وتوسعته إلى كلّ مورد تحقق فيه هذا الوصف، كما في الأموال والأملاك المهجورة. وبالمقابل يفيد هذا القيد أن البيوت المتروكة لكن ليس بعنوان الهجر لا يجوز التصرف فيها، حتّى لو كانت خالية.

إلى غير ذلك من الآيات التي سيقت على هذا النحو، واشتملت على سياقات تتضمن أوصافاً مشعرة بالعلية ومبرزة لملاك الحكم، فيكون الفقيه قادراً من خلالها على تعميم الحكم إلى سائر الموارد الأخرى التي ينطبق عليها الوصف.

ثانياً: ذكر الحكم مع سببه: هناك مجموعة من الآيات تضمنت إلى جانب ذكرها للأحكام، الأسباب التي تشكّل مقدمة لها، من غير الإصرار على كونها علة، فقد تكون علة لها وقد لا تكون، لكننا مع ذلك نستشف منها خصوصية ما لإبراز الحكم، وبهذا الصدد نستعرض أدناه عدداً من هذه الآيات:

1 ـ ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَـٰتٍ أُحِلَّتْ﴾ [النساء: 160]

نزلت هذه الآية في اليهود بسبب ظلمهم أنفسهم وصدهم عن سبيل الله، ووضعوهم العقبات أمام الرسل، وأخذهم الربا الذي حرمه الله عليهم، وأكلهم أموال الناس بالباطل.. لأنهم كانوا يستحلون مال غير اليهود في ما حكاه الله عنهم في سورة آل عمران ذلك أنهم قالوا ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: 75]... وكانوا يأخذون الرشوة في الحكم، ويشترون بآيات الله ثمناً قليلاً [التوبة: 9] بعد تحريفها وغير ذلك... فحرم عليهم شحم البقر والغنم وغيره، كما أشار إلى ذلك في سورة [الأنعام: 146] كعقوبة لهم لما فعلوه من الأفعال الظالمة والمنحرفة عسى أن ينتهوا ويكفوا عن تلك الممارسات[1].

وهذا الأسلوب الذي ذكره القرآن هو لون آخر في أسلوب التربية

---

(1) فضل الله، السيد محمد حسين، **من وحي القرآن**، ج 7، ص 536.

في بعض الأوضاع الإنسانية، وهو ليس على سبيل التشريع، بل على سبيل التحديد لبعض الحريات، أو المنع من بعض الأمور من أجل الضغط على الانحراف. إذن، فالآية توحي بأنه يمكن تحديد بعض حريات المتجاوزين على القانون الإلهي أو حتّى سلبها كممارسة جزائية للحد من ذلك التجاوز. وسواء كان ما ذكرته الآية على سبيل التشريع أو على سبيل الوقاية من التجاوز والتعدي على الآخرين، فإننا نستوحي من مجمل ذلك إمكانية تحديد الحريات أو حتّى سلبها من كلّ فرد لجأ إلى مثل تلك الممارسات.

2 ـ ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32].

إن ظاهر الآية صريح بذكر السبب والعلّة وهو التعبير بـ (من أجل ذلك)، وقد نزلت هذه الآية بعد قتل قابيل أخاه هابيل، في حين أن التحريم الوارد فيها يتعلق بعصر النبي موسى وبني إسرائيل، والفترة الزمنية التي تفصلهم عن حادثة أولاد آدم لا تبدو قصيرة، إذن فالعلاقة بين الحادثة وتشريع الحكم ليست تاريخيّة إنما هي علاقة موضوعيّة، إذ ليس هناك أشد سوءاً وأكثر فساداً من قتل الإنسان البريء، إذ إن من قتله فكأنما قتل الناس جميعاً.

والملاحظ في هذا التعبير الذي يستهدف تحريم قتل البريء، هو أنّ قتله بمثابة قتل المجتمع بأسره، فلا يتصور الذي يمارس هذا العمل الدنيء أنه يستهدف شخصاً واحداً، إنما يستهدف الناس جميعاً.

3 ـ ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الأعراف: 31]

يظهر من القسم الأخير من هذه الآية أن عدم محبة الله سببها الإسراف، ومن الواضح أن ملاك جعل الحكم هو «المفسدة المترتبة على الإسراف» وليس «عدم محبة الله». لأن ذكر الوصف (الإسراف) مشعر بالعلية، والتعليل بـ «إنّه» ليس سوى تأكيد لهذا المعنى وهو أن المسرف ليس مشمولاً بمحبة الله.

وعلى الرغم من أن الملازمة المذكورة في جميعها الآيات السابقة، ليست ملازمة علية (بين العلّة ومعلولها) إنما هي ملازمة سببية بين السبب والمسبَب، إذ إنها حددت سلوكاً معيناً كنتيجة للحكم ومؤدى إليه، وبالتالي، فهي ليست علية على الرغم من التعليل الوارد فيها. والفقيه لا يسعه التمسك بالعلل المصرح بها في مثل هذه السياقات لأن سبب النزول وشأنه لهما مدخلية في جعل الحكم، ويؤثران على فهمه واستنباطه، بالرغم من عدم كونهما علة أو ملاكاً له. وبعبارة أخرى، إن العلاقة السببية ليست كالعلية من حيث تأثيرها في إيجاد الحكم أو عدم إيجاده، لكن بما أنها تفصح عن أهميّة صدور الحكم فيمكن الاستفادة منها في معرفة الأجواء والظروف التي رافقت صدور الحكم، بمعنى أن السبب والمسبب لا يخصص ولا يقيد الحكم، لكنه يتيح للفقيه والمفسر أفقاً أرحب ومجالاً أوسع في الحركة البحثية من خلال إبراز الأبعاد الأخرى للحكم.

ثالثاً: ذكر الحكم مع دليله: هناك طائفة من الآيات تتسم بطابع استدلالي لما تشتمل عليه من أحكام معللة، أو «أحياناً» من فلسفة لتلك الأحكام، فعلى سبيل المثال:

1 ـ ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾﴾ [النساء: 22].

من الواضح أن التعبير بـ (إنّه كان فاحشةً..] يستهدف إقناع

المخاطب وبيان فلسفة الحكم الذي هو حرمة الزواج بنساء الآباء، وغايته إبراز حجم الفحش المترتب عليه. ولا يمكن الوصول إلى ملاك الحكم من خلال هذا السياق التشريعيّ، إلّا أنه يمكن إحراز المقصد والحكمة منه.

2 ـ ﴿وَلَا تَنكِحُوا ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ﴾ [البقرة: 221].

يتصدر هذه الآية النهي عن الزواج بالمشركين حتّى لو توفرت في أحد الطرفين صفات أدت إلى الإعجاب فيه، وذلك لأن الزواج بالمشرك يولِّد لدى الإنسان رغبة وميولاً نحو الكفر، وبالتالي يدعوه إلى النار. والآية تحجم عن ذكر ملاك الحكم أو علته لكنها تبين الفلسفة منه، وذلك عبر إبراز دور المرأة في الأسرة وحجم التأثير المتبادل لكل من الرجل والمرأة على الآخر، وبذلك تكون بصدد التحذير، وكأنها تريد من خلال ذكر فلسفة الحكم إقناع المخاطب بترك الفعل.

3 ـ ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: 21]

تستهدف هذه الآية إقناع المخاطب بأهميّة الزواج والحياة الزوجية من خلال بيان فلسفة الحكم والمصالح المترتبة عليه، وتعتبر ما ينشأ بين الزوجين من المودّة والرحمة والاستقرار النفسي آية من آيات الله سبحانه.

4 ـ ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ﴾ [البقرة: 143]

بغض النظر عن العلّة الحقيقية، فإن الفلسفة من جعل الكعبة قبلة جديدة للمسلمين هي ليُعلم من يتبع الرسول عن صدق ممن يتظاهر بذلك ولم يؤمن قلبه.

إن ما يميز سائر الآيات السابقة هو أنها تتجنب تعليل الأحكام وتقتصر على بيان فلسفتها والحث عليها والترغيب فيها، لكنها في المقابل تلقي الضوء على جملة من أبعاد تلك العلل وجوانبها أو على الأقل إبراز صلتها الوثيقة بملاك الحكم. والسياقات الواردة في الآيات تتضمن العديد من المسائل، فمثلاً يستفاد من الآية الأولى (النساء: 22) أن الزواج بنساء الآباء كان ممقوتاً حتّى في زمن الجاهلية، ولذلك عبّر القرآن عنه بالفاحشة والمقت ـ أي الغضب ـ، وكانوا يطلقون عليه النكاح الممقوت[1]، فاستخدم القرآن التعبير ذاته. المسألة الأخرى التي يمكن استفادتها من الآية وبالتحديد من لفظ «الفاحشة» هي ترتيب أثر الزنا على الزواج بنساء الآباء، لأن القرآن عبّر عن الزنا في غيرها من المواضع بالفاحشة.

ويستفاد مثل ذلك من الآية الثالثة (البقرة: 143)، فإنها تتحدث عن قبلة المسلمين الأولى التي سبقت المسجد الحرام وتبرز مدى حجم المعاناة التي كان يواجهها غالبية المسلمين لمشاركتهم أهل الكتاب في قبلة واحدة. لكنها تذكر لتحويل القبلة فلسفة أخرى وهي ليُعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه[2].

رابعاً: بيان الحكم مع الحكمة: يكون السياق في بعض الآيات أقرب إلى علة الحكم وملاكه، وتكون فلسفة الحكم في هذا النوع من الآيات واضحة وجلية، بحيث تكون قريبة من التعليل، وكأنها

---

(1) الهاشمي وعدد من مساعديه، **تفسير راهنما**، ج 3، ص 329 ـ 330.

(2) المصدر نفسه، الطبعة الثانية، ج 1، ص 456.

ملاك الحكم، الأمر الذي يستدعي مزيداً من التأمل والدقة لإحراز الملاك الحقيقي، لأن أغلب التعابير الواردة في هذه الآيات، هي من قبيل «ذلك» و«ذلكم» و«كي» وغيرها من التعابير الدالة على العلية، والتي تدفع أغلب الأصوليّين للاعتقاد بأنها تنبئ عن العلّة. وثانياً، لورودها بعد الحكم مباشرة، ونحن نعلم بأنّ جهة الحكم إن ذكرت بعده فهي دالة على ملاك الحكم، إن لم نقل أنها الملاك بعينه. وكمثال على ذلك نستعرض أدناه جملة من هذه الآيات:

1 ـ ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾ [النور: 30]

إن جملة (ذلك أزكى لهم) وبغض النظر عن كونها جملة تحفيزية، فإنها بمنزلة تعليل للأحكام المذكورة قبلها، كما أنها تعكس المنهج القرآني في تكريس التعاليم الإسلاَمية التي تستهدف تربية المجتمع وتطهيره خلقياً، كما تبرز الغاية من الأمر (قل للمؤمنين يغضوا) وهي ستر العورة وحفظ الفرج للوقاية من الفحشاء وتفشي الفساد والتحلل الخلقي. ومن هنا، ونظراً لهذا التعليل، يمكن القول: إنّ النظر إن كان من غير ريبة، أو في إطار الطب والعلاج، بحيث لا يستهدف ترويجاً للفساد والفحشاء فلا يشمله الأمر الوارد في الآية.

2 ـ ﴿...وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: 53].

يقول أحد المفسرين بصدد تفسير الآية: إننا لا ندعي أن الحجاب يمثل العصمة المطلقة للمجتمع من الانحراف، بل كلّ ما هناك، أنه يمنع الكثير من أجواء الانحراف أن تنفذ إلى داخل القلب والإحساس.. وتبقى هناك بعض النوازع الأخرى التي قد تثير الغريزة وتحرك مكامن الحس، وهكذا نجد أن الضوابط الإسلامية الأخلاقية

لا تمنع الخطيئة بشكل مطلق، بل تهيئ لها الأجواء الضاغطة التي تمنعها في مجالاتها الخاصة.. ولعل التجربة الواقعيّة، في مجتمعات الحجاب، ومجتمعات الاختلاط تدل على صدق ذلك[1]. إذن، فالتعبير بـ (أطهر لقلوبكم وقلوبهن) تعليلٌ قريب من فلسفة الحكم.

وهناك آيات أخرى على غرار هذه الآية تجعل الطهارة والتزكية علة ونتيجة لامتثال الحكم، كالآية 28 من سورة النور التي تتحدث عن منع دخول البيوت من غير إذن، أو الآية 232 من سورة البقرة التي توجه خطاباً لمن طلق امرأته فبلغت أجلها كي لا يعضلها أن تنكح زوجها إذا تراضت معه بالمعروف، فإنه وبتعبير الآية (أزكى لكم).

إن هذه السياقات وبالرغم من كونها ليست في مقام التعليل، ولا يفهم منها ذلك أيضاً، إلا أنه يمكن، وانطلاقاً من هذا المعيار استثناء بعض الموارد من فرض الحكم استثناءً سلبياً من دون التأثير على مهمة التزكية والوقاية من الإثم التي تضطلع بها الآيات، كالاستثناء من النظر المنهي عنه، النظر إلى النسوة اللاتي يرغبن في التحلل و(إذا نُهين لا ينتهين)[2] أو النظر حال العلاج أو غيره.

3 ـ ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: 7]

إن التعبير بـ ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ يهيئ لكل من

---

(1) فضل الله، السيد محمد حسين، **من وحي القرآن**، ج 18، ص 340.

(2) كاللاتي اعتدن التحلل، أو اعتدن إظهار جزء من مقدمة الشعر، كما في نساء بعض العشائر، وهذا هو المقصود بالأخبار. انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 20، الباب 112 من أبواب مقدمات النكاح، ص 205.

الفقيه والمفسر الأجواء لتعميم الحكم، لأن الله سبحانه جعل ذلك بمثابة التعليل لمصارف الفيء. فيصح القول: كلما أدى تراكم الثروة إلى صيرورتها دولة بين الأغنياء، وإيجاد طبقة مرفهة على حساب الفقراء، عندئذٍ يمكن اللجوء إلى هذا الملاك.

خامساً: ذكر الحكم مع القيود: بعض الآيات تتضمن قيوداً (أوصافاً) كاشفة عن علة الحكم، لكن دون أن تصرح بها. والطريقة التي ذكر فيها الوصف والنتيجة في هذه الآيات تعكسان كونهما يشكلان ملاكاً للحكم، كما في الآيات التالية:

1 ـ ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ. . .﴾ [الأنفال: 60]

تركز هذه الآية على ضرورة تجهيز المسلمين بكل ما يساهم في تفوقهم العسكري، بحيث يجعلهم قادرين على مواجهة الأعداء، وقادرين على أن يرهبوا عدو الله وعدوهم. وملاك التجهيز وحدوده واضح في الآية، وهو تخويف وإرهاب الأعداء. فلو لم يصل التجهيز العسكري إلى مرحلة ترهب الأعداء، أو تشكّل لديهم رادعاً، فإن الملاك والهدف الذي هو توفير الأمن لا يكون قد تحقق بعد. ثم إن الآية ذكرت رباط الخيل والقوة المستطاعة كعناصر لتجهيز جيش المسلمين لكن من الواضح أنه لا خصوصية في هذين العنصرين، بل إن التجهيز العسكري لا بدّ وأن يتلاءم مع الزمان والمكان والظروف الآنية.

وما نود التنويه إليه هو أن الآية لم تستخدم تعبيراً يصرح بالعلّة، أي لم تعلل الحكم لكنها في المقابل استخدمت تعبير (ترهبون به عدو الله وعدوكم)، وهو يشير إلى العلّة بصورة غير مباشرة، وهذا التعبير يدلل على مقصد القرآن من ذكر الحكم، وهو الخشية من جعل الحكام هذه الآية غطاءً لتصنيع السلاح، وتجهيز الجيوش

الخاصة بهم، بغية تعزيز نفوذهم من خلال قمع الناس والتحكم بمقدرات الشعب.

2 ـ ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ [النساء: 34]

يجب أن لا نغفل حقيقة أن ورود الوصف الخاص بعد ذكر الحكم يستهدف غاية ما، وكون الآية تتضمن تعليلاً يجعل منها مبنى لاستنباط الحكم وتخريجه. ولذلك يفهم من الآية أن العلّة من تفويض القوامة للرجل، حتّى في المجتمعات التي تضطهد المرأة ويسود فيها الرجل، هو لما للرجل من امتيازات عائدة لطبيعة تكوينه التي تمنحه القدرة على العمل والانفاق والإعالة. ومن هنا فإن لم يتوفر هذان العنصران في الرجل، أي القدرة على الإنفاق والإعالة، فلن يكون قيّماً على الأسرة أو مديراً لشؤونها. كما يستفاد من هذه الآية أن قوامة الرجل وكونه رباً للأسرة ومديراً لشؤونها ومتحكماً بأمورها ليست شأناً ذاتياً لا ينفك عنه، ذلك أن الله سبحانه استخدم مثل هذا التعبير مع اليهود أيضاً فقال: ﴿وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٧﴾ [البقرة: 47 و122] والحال أن العالم لم يعهد فضيلة ذاتيّة امتاز بها اليهود عن غيرهم من العالمين، غاية ما في الأمر أنهم كانوا مفضلين في زمانهم لا غير، وهذا ينسحب على مسألة تفضيل الرجال على النساء، فإنهم مفضلون عليهم في حال توفر فيهم عنصرا الإنفاق والإعالة، وإلّا فلا تفضيل في البين. فلو فرضنا أن الرجل أصيب بمرض جعله مقعداً أو أصبح مختلاً عقليّاً، فلا شك في أنّ القوامة ستسقط عنه وتتحوّل إلى المرأة. ومن ناحية أخرى، فإن وجود قيد (بما أنفقوا من أموالهم) يجعل من القوامة شأناً منوطاً بالأسرة، وليس مختصاً أو منحصراً بالرجال، فلا يمكن بأي حال من الأحوال الاستنتاج من الآية أن جميع رجال الأمة قوّامون على نسائها.

3 - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾ [البقرة: 282]

يدور البحث حول الإشهاد على الدَّين وذلك من خلال البيِّنة التي تتمثّل في شاهدين عدلين. وإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، فإنّهما تقومان مقام الرجل في الشهادة، أمّا سبب ذلك، فهو ما ذكره الله سبحانه بقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾. لكن السؤال الذي ينبثق هنا هو: هل ظاهرة النسيان هي ظاهرة ملازمة تقع للمرأة في كلّ حين؟ وهل هذا النقص صفة ذاتيّة للمرأة؟ أم أن في الآية خصوصية ما، تجعل من هذه الظاهرة أمراً منوطاً بظرف وواقع محدد؟

وقد أجيب عن ذلك بأنّ قيد ﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ﴾ يستهدف واقعاً محدداً، وذلك لأمرين الأول: أن الآية تتحدث عن واقع المعاملات والديون والحقوق المالية، وبالتالي فإن قيام المرأتان مقام الرجل الواحد في الشهادة يقتصر على هذا الواقع.

والثاني: أن بُعد المرأة عن واقع المعاملات وضآلة تجربتها الاقتصادية والتجارية من شأنه أن يزيد من احتمال تعرضها للنسيان أو الاستغلال، وخصوصاً أن مسائل من هذا القبيل كثيراً ما يقع فيها النزاع والتوتر، ومن الواضح أن دين الإسلام يحرص أشد الحرص على الحد من النزاعات والوقاية منها. يضاف إلى ذلك أن تواجد

المرأة في البيت واشتغالها بتربية الأطفال يجعلها بعيدة عن أجواء الخارج، وبالتالي يزيد من احتمال النسيان لديها، والآية ناظرة إلى مثل هذه الخصوصيّات.

وهناك بعض المفسرين الذين وجدوا أن أسباباً أخرى دعت لإقرار مثل هذا التشريع، وهو أن قوة الجانب العاطفي الذي تقتضيه طبيعة المرأة ربما تتغلب، فتنحرف بها عن خط العدل في الشهادة، وتضل عن الهدى، لاسيما إذا كان جو القضية المشهود بها يوحي بالمأساة في جانب المشهود عليه والمشهود له... فتتجه العاطفة إلى مراعاة مصلحته من خلال الحالة المأساوية الخاصة التي تحيط به، فكان لا بدّ من امرأة مثلها تصحح لها الخطأ وتذكرها المسؤولية[1]. على أساس الاحتياط للعدالة التي أراد الله للإنسان أن يبلغها في كلّ ما يحدث من قضايا وأوضاع على مستوى الفرد والمجتمع. والملفت هنا هو أن «التذكر» في قوله سبحانه ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ ليس لأجل النسيان، إنما لصد الانحراف عن خط العدل في الشهادة، إذ لم يثبت علمياً أن النسيان في جانب المرأة أشد منه في جانب الرجل[2].

والملفت أن الآية تختتم هذا السياق التشريعيّ بالحث والدعوة للإشهاد على الكتابة ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ وهذا المقطع من الآية يتضمن إلى جانب تعليل المسألة وإبراز أهميتها، تأكيداً على إقامة القسط والعدل والالتزام بالعهود والمواثيق الاجتماعيّة.

والمهم، أن الآية تبرز الملاك الذي يشير إلى أهميّة الحكم

---

(1) فضل الله، السيد محمد حسين، من وحي القرآن، ج 5، ص 170.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

وتلقي الضوء على جوهر المسألة، وبالتالي تتيح للفقيه الاستنباط في كافّة المواقف التي تستهدف إثبات حقٍ أو تأييد شهادةٍ لوجود علة الاحتياط وإقامة العدل.

4 ـ ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَـٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾﴾ [النساء: 101]

تشير هذه الآية إلى مسألتين أولاهما تتعلق بصلاة المسافر والثانية بصلاة الخوف، والذي يبدو هو أن الآية جمعت بين السفر والخوف نظراً لما تقتضيه طبيعة الحروب من سفر المحاربين وبعدهم عن أوطانهم، كما في حال الدفاع عن حدود البلاد. وقد ذهب جمع من العلماء إلى أنّ الآية ناظرةٌ إلى الناحية الأخرى من السفر، أي السفر المصاحب للخوف وليس كلّ سفر[1]. ومهما يكن، فإذا ما تجاوزنا الحديث عن صلاة المسافر المذكورة في الآية وأرجأنا مسألة صدق السفر إلى فرصة أخرى، فسنواجه في الآية عبارة ﴿أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ وهو قيد مشعر بعلية صلاة الخوف للقصر، بمعنى إن وقعتم تحت وطأة الضغط الشديد للعدو، وأحسستم بالتهديد والخوف على أنفسكم، فبإمكانكم قصر الصلاة. لكن إذا لم تشعروا بالخوف والتهديد، بل كانت الأوضاع تميل لصالحكم، وبالتالي كنتم على قدر من الطمأنينة والسيطرة على الأوضاع، فليس بإمكانكم قصر الصلاة، ذلك أن هذا القيد ـ ﴿أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ ـ لا موضوعيّة له هنا. وكثيراً ما يقع مثل ذلك للمحاربين، كما في التدريبات أو المناورات العسكرية الروتينية التي لا توجب الخوف عادةً.

---

(1) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب** (التفسير الكبير)، ج 11، ص 200، نقلاً عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة. وانظر أيضاً: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 5، ص 345.

5 ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: 123].

تتحدث الآية عن قتال المشركين المحاذين للبلاد الإسلامية والذين يقومون بالتجاوز على المسلمين، أو يتعرضون لهم بالأذى وقطع الطريق[1]. والذي يهمنا في الآية هو المقطع الأخير منها أي: ﴿وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ أي الشجاعة والشدة. وعن ابن عباس في قوله: ﴿وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ قال: شدة. وليس يعني بها الخشونة إذ لا معنى لاستخدامها في الأبدان، فلا بدّ من تفسيرها بالشدّة والصلابة. ومهما يكن من أمر، فبما أن الحكم ـ الذي ينصب على الوقاية من الأضرار الناجمة عن الأعداء الذين يلون المسلمين ـ جُعل الحكم منوطاً بعلة مفادها: ليجدوا فيكم غلظة وصلابة وعزم على الدفاع عن النفس. وبذلك يتضح الملاك من القتال المذكور في الآية، وهو لإبراز عنصر الهيبة والمنعة وليس للغزو أو الاحتلال أو الإكراه على الإسلام، إنما لقطع دابر الكفر واتقاء شره.

إذن، نستخلص من مجموع الآيات المتقدّمة أن الأحكام الاجتماعيّة والعبادية الواردة فيها أنيطت جميعها بالملاكات. أمّا السياقات التعليلية والسياقات الأخرى التي على غرارها، فالهدف منها هو إبراز مساحة الأحكام والأجواء والظروف التي رافقت صدورها. ويترتب على ذلك أن القرآن الكريم لو لم يُرِد بيان فلسفة الأحكام أو لم يهدف إلى إقناع مخاطبيه من خلال إبراز ملاكات الأحكام، فإنه كان سيتجنب استخدام مثل هذه السياقات، ويلجأ إلى

---

(1) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب** (التفسير الكبير)، ج 11، ص 200، نقلاً عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة. وانظر أيضاً: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 5، ص 345.

سياقات أخرى. من هنا كان من الضروريّ إيجاد قواعد منضبطة لهذا النوع من الآيات تهدف إلى إبراز تعليلات الأحكام الواردة فيها.

سادساً: ذكر الحكم مع التعليل: هناك طائفة من الآيات تصرح بملاك الحكم وعلته والسياقات فيها تعليلية أكثر من كونها تشير إلى الفلسفة أو الحكمة أو الوصف. وهذه المجموعة من الآيات هي أبرز ما أشرنا إليه من حيث إبرازها لعلل الأحكام. وأمثلتها كثيرة جداً، بحيث يصعب ذكرها جميعها في هذا المختصر، بيد أنا نكتفي بالإشارة إلى البعض منها لكي نؤكد على أن القرآن الكريم بالرغم من إحجامه عن تعليل الأحكام الواردة فيه كافّة، إلا إنه صرح بالعلل في الكثير من الآيات، وخصوصاً تلك التي تتناول المسائل الخلافية أو التي تستهدف إقناع المخاطبين أو التي يكون الموضوع فيها عرضةً للتغير. ومن هذه الآيات:

1 ـ ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَـٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]

والشاهد في هذه الآية هو قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، وهو تعبير يعكس العلّة التي من أجلها وضع الصوم عن المريض والمسافر، كما يشكل إحدى القواعد العامة للاستنباط، بل لمعرفة الأحكام، وهو أحد أهمّ الملاكات التي يمكن للفقيه الاستناد إليها في المواضع التي يتعسّر استنباط الحكم فيها. والملفت في هذا السياق التعليلي هو أنه يتحدث، وبكل صراحة، عن دور العسر والحرج في رفع حكم الوجوب فوجوب الصوم قائم ما لم يؤد إلى العسر والحرج، وبعبارة ثانية، إن للفقيه الإفتاء بالوجوب مادامت حالة الصائم مستقرة

واعتيادية. ومن هنا جعل الله سبحانه لهذا الحكم ـ وضع الصوم ـ بديلاً، هو عدّة من أيام أخر، وهي الأيام التي يخرج المكلف المريض أو المسافر فيها من حالة العسر والحرج.

2 ـ ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠﴾ [البقرة: 190].

من الواضح أن الملاك في هذه الآية هو قتال الكفار. أي إن تشريع القتال منشأه الرد على الكفار، فحيث إنهم يقاتلوكم فلكم أن تقاتلوهم، ويستثنى من ذلك القتال في المسجد الحرام، حيث حرصت الآية على عدم قتال الكفار فيه ما لم يبادروا إلى القتال: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ﴾ [البقرة: 191]. لكن الآية اللاحقة تقول: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٩٢﴾. والملفت، أن الآية الأولى تحدد أفق الجهاد فتقول: (ولا تعتدوا)، إذ من الممكن أن تتولد لدى المسلمين ردود أفعال جرّاء ما لحق بهم من الكفار، وبالتالي يكيلوا لهم الصاع صاعين، ومن هنا جاءت الآيات اللاحقة لتذكرهم بأنّ الله غفور رحيم، وأن الله يحب المحسنين.

إذن، فالآيات المتقدّمة، وغيرها من الآيات الأخرى، تلقي الضوء على ملاك الجهاد الإسلامي، وتحدد معالمه بكل وضوح، فعلى سبيل المثال، يقول الله سبحانه في أول آية نزلت في الأمر بالقتال[1]: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ﴾ [الحج: 39] وقد نزلت في المهاجرين الذي أخرجوا من أوطانهم، وأوذوا وظُلموا وواجهوا

(1) الشيخ الطوسي، التبيان، ج 7، ص 321 والفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 32، ص 39.

أشد المحن والصعوبات، فأبيح لهم القتال والوقوف بوجه الظلم، والتصدي له. ولم يكن المسلمون قبل ذلك الحين قادرين على مواجهة المشركين عسكرياً، لكن لمّا أصبح بمقدورهم ذلك نزلت الآية: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾﴾ [النساء: 90].

والملاكات التي تتضمنها الآيات على قدر من الوضوح والجلاء، بحيث يمكن للفقيه أن يستفيد منها، ويفهم من دون عناء أن ملاك الجهاد مثلاً، هو العدوان والتجاوز الابتدائي من جانب العدو، ولذلك، فإن الحروب التي خاضها النبي (ص) مع المشركين والكفار لم تكن حروباً ابتدائية، بل كانت حروباً دفاعية، والمنهج القرآني يكرس هذه الحقيقة من خلال الدعوة المستمرة للسلم والصلح ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [يونس: 25]

ونفهم من هذه الآيات، أيضاً، أن الدعوة إلى الإسلام أو أي دين آخر لا يمكن أن تتم بالإكراه والضغط والعنف، إذ إن التهديد والتخويف لا يولّدان الإيمان لدى الناس، فالعقيدة مسألة قلبية، والمسائل القلبية لا يمكن للضغط أن يسهم في تكوينها أو إنشائها. والذي نلمسه في القرآن، هو الدعوة إلى الله عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125].

إذن، فهذه الطائفة من الآيات تحدد ملاك الحرب والقتال. وهي من القسم الأخير الذي يصرح بعلة الأحكام، ولا يكتفي بذكر الوصف أو الفلسفة أو الحكمة. ومن أراد الوقوف على تفاصيل هذا النوع من الآيات، لا بدّ له من رصد آيات أخرى تتحدث عن نفي

الإكراه والإجبار، وتبرز دور المشيئة الإلهيّة في إيمان الأفراد[1].

3 ـ ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ۝١٩٤﴾ [البقرة: 194].

الاعتداء والظلم والأذى والنهب والسلب، كلها نماذج مصغرة للحرب، بل قد تحصل من دون مواجهة وقتال. إذن، ما العمل في مثل هذه الحالات؟ هل الخيار هو السكوت أم المواجهة؟ وفي حال كان الخيار هو المواجهة، ما هي حدود هذه المواجهة وأين تنتهي؟ وهذه أسئلة مهمة لا بدّ من الإجابة عليها.

وللإجابة على ذلك نقول: إنّ القرآن الكريم جعل للقتل حداً، فإن اعتدى مسلم على مسلم آخر وأدى الاعتداء إلى قتله فإن لأولياء الأخير الاقتصاص من الأول. لكنه جعل لهم إلى جانب القصاص، فرصة للعفو عن القاتل، بل حث على ذلك بصورة غير مباشرة[2]، كما جاء في الآية 178 من سورة البقرة. حيث اعتبر الله سبحانه العفو من الصفات الإلهيّة، ومن أخلاق المحسنين ودعا إليه. في مقابل ذلك لو أدى العفو إلى استغلال المعتدي وتصوره بأن العفو ناشئ من الخوف والجُبن، فلا بدّ من التصدي له والعمل بالقصاص. ويمكن استخراج هذا الملاك من الآية المذكورة.

---

(1) حاولت البرهنة عبر كتابي «ازادي در قرآن» ـ الحرية في القرآن ـ على أن الإسلام لا يقر الجهاد الابتهادئي، وإنما الجهاد الدفاعي فقط، وفي هذا السياق، أثبتت أن الآيات القرآنيّة تتبنى حرية الرأي والفكر والعقيدة، وتحدثت بالتفصيل عن مدلول آيات الجهاد في الفصل السادس من الكتاب، ولمعرفة المزيد حول هذا الموضوع يمكنكم الرجوع إلى الكتاب المذكور.

(2) لا يخفى أن الآية التي تلي الآية 187 صريحة بأن في القصاص حياة ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة: 179] وذلك لما يعم المجتمع بسبب هذا التشريع من أمن واستقرار.

يضاف إلى ذلك أن الآية تركز على ضرورة أن يكون الرد بقدر الاعتداء ولا يتجاوزه ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ لأن التجاوز منشأه الحقد والانتقام والتشفي، فالآية حريصة على أن لا تغلب على المسلمين مشاعر الحقد والغضب، وأن يدفعهم حب الانتقام إلى ارتكاب ما لا يحل كقتل الأطفال والتجاوز على النساء وحرق الزروع والثمار وغيرها من الأعمال البشعة. إذن فالملاك واضح في الآية السابقة وإحرازه لا يحتاج إلى مشقة أو عناء.

وهناك آية أخرى تشير إلى المعايير ذاتها وهي قوله سبحانه:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ **[المائدة: 8]**

وهذه الآية تصرح بالملاك ذاته الذي ورد في الآية السابقة، لكن بلسان آخر، فتحذر من مغبة الوقوع في ظلم المسيء وإيثار العدوان على الحق. وصحيح أن المسيء يجب أن يعاقب لكن ذلك لا يعني أن تتعدى العقوبة مقدار الإساءة، أو تعريضه للإهانة والتحقير وهدر كرامته. فمعاملة المسيء أو الأسير أو السجين يجب أن تتم وفقاً لمعايير العدالة، وبعيداً عن أنواع الظلم والأذى والحيف كلها. وهذه المفاهيم تكرّسها الآية عبر إبراز ملاك تجويز العقوبة لتكون بذلك قد رسمت حدود الرد على الاعتداء ومعالمه. والتعبير بـ ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ ثم إتباعه بـ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٥٣﴾﴾ يؤكد هذا المعنى، وينوّه إلى أنّ الله خبير بكل ما يصدر عنكم في هذا الإطار من سلوك أو تصرفات.

4 ـ ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ **[البقرة: 222]**

اعتُبر الحيض في هذه الآية ملاكاً بموجبه يتم اعتزال المرأة جنسياً لما يترتب عليه من أذىً جسدي أو نفسي يتّصل بطبيعة المرأة البيولوجية، فمتى ما ارتفع الأذى، فبتبعه يرتفع ملاك الاعتزال، ويمكن الرجوع إلى العلاقة الجنسية[1]، وبالتالي لن تكون هناك فائدة أو جدوى من الاختلاف في القراءة بين ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ أو ﴿حتى يَطَّهَّرن﴾. فقد ذهب البعض إلى أنّ خلو الكلمة من التشديد يترتب عليه جواز وطئ المرأة بمجرد نقائها من الحيض، أمّا وجود التشديد فيترتب عليه عدم الاكتفاء بالنقاء في جواز الوطئ، بل يلزم إضافة لذلك، الغسل أيضاً.

والملفت أن القرآن الكريم لم يعتبر الحيض مرضاً من الأمراض، إنما عدّه حالة طبيعية من حالات الجسم التي يقتضيها نظامه المحدد، وبذلك تصدى للأوهام اليهودية والجاهلية التي كانت تعتقد بأنّ الحيض في المرأة جزء من النقائص التي تعتريها، فكانوا يمتنعون عن مخالطتها ومؤاكلتها ومشاربتها في هذا الوقت.

5 - ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٦﴾ [المائدة: 6].

ما يعنينا بالتحديد من هذه الآية هو المقطع الذي يتحدث عن المكلّف الذي افتقد الماء، أو كان مريضاً، أو على سفر، وبالتالي أُمر بالتيمم لأن الله سبحانه ما يريد ليجعل على المؤمنين من حرج.

---

(1) فضل الله، السيد محمد حسين، **من وحي القرآن**، ج 4، ص 250.

ومن سياق الآية نفهم المراد من السفر والمرض وفقدان الماء، لأن ملاك استبدال الوضوء بالتيمم هو الوقوع في الحرج والمشقة، ولذلك، فإن من كان مريضاً لكنه لا يواجه حرجاً أو مشقة، أو كان مسافراً لكنه لا يعاني من شحة الماء، بل كان الماء متيسراً لوضوئه أو غسله، أو كان مفتقداً للماء، لكن بإمكانه الوصول إليه من غير مشقة أو بمشقة تحتمل عادةً، ففي هذه الموارد كلها لا يتحوّل التكليف من الوضوء إلى التيمم، إذ إن ملاك الحكم واضح وصريح في الآية.

ومن الملاحظ أن حدود الحرج والمشقة تختلف من مسألة إلى أخرى، وتتغير تبعاً لطبيعة الأحكام الواردة في الآيات القرآنيّة المختلفة وظروفها، فلكل حكم حرج ومشقة يتلاءم معهما، ومن هنا يتغير الملاك تبعاً لذلك التغير. فعلى سبيل المثال، يخاطب الله سبحانه الضعفاء أو المرضى أو من لا يجد ما ينفق في سبيل الحرب بقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة: 91] ومثل هذا الملاك نجده في أصل الدعوة للجهاد، لكن بصورة أشد: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78].

فطبقاً لهذه الآية، يجب الجهاد في سبيل الله على كلّ مسلم ما دام الجهاد لا يسبب له حرجاً أو مشقة. إذن، فملاك الوجوب واضح. وفي الوقت نفسه لا يخفى ما يترتب على الجهاد من فقد مال، أو نأي عن الأوطان، وفراق للأهل والأحبة أو إصابة أو قتل ولكنها كلها أمور لا مناص منها في الجهاد، ولذلك فإن الحرج أو المشقة المنظوران في الجهاد لا بدّ أن يتلاءما مع طبيعة هذا الفرض، ومع حجمه، ومن هنا تتضح حدود هذا الحكم. وهناك في

القرآن العديد من السياقات التشريعيّة القريبة من هذا السياق، كما في سورة النور (الآية 61) وسورة الأحزاب (الآيات 37 و50) وسورة الفتح الآية (48) وهذه الآيات كلها تحدد معيار تغيير الحكم[1].

إذن، فهذه الموارد الخمسة التي ذكرناها، تمثل نموذجاً من نماذج التصريح بالعلل والملاكات في القرآن الكريم، كما تعد من أبرز الأساليب التي يعتمدها القرآن لبيان الملاكات، وحالات الترتيب بين الموضوع والحكم، وإبراز سبب جعل الحكم. ولا شك في أنه من الصعب إحصاء كافّة السياقات التعليلية التي صرحت بملاك الحكم في القرآن، فضلاً عن بحثها ودراستها، يكفي هنا أن ندرس بعض السياقات الشرطية أو السياقات التي تضمنت قيداً احترازياً، أو التي نُص فيها على العلّة بعد الحكم مباشرة أو التي سيقت فيها الجملة على نحو الحصر، أو ذكر فيها الحكم على نحو الاستثناء، ذلك كله من أجل أن تتضح حقيقة ملاك جعل الحكم، وكيف يمكن تشريع قانون يترتب على خصوصية، بحيث يسعنا التعبير عنه بـ «الملاك».

وسنتناول هنا، وللمرة الثانية، أبرز خصوصيّات السياقات التعليلية في القرآن، لكننا بدلاً من أن نقتصر على ذكر نماذج لها، نحاول أن نستعرض جملة من ميزات هذه التعليلات. طبعاً لا بدّ من التنويه إلى أنّ المنهج الذي يعتمده القرآن في بيان علل الأحكام لا يعتمد أسلوباً مباشراً في ذلك، إنما يذكرها ضمن سياقات ترغيبية أو تشويقية مثل قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٣٥﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝١٥١﴾ [البقرة: 73 و189]. وفي بعض الأحيان يضعها ضمن سياقات تحذيرية،

---

(1) نجد مثل ذلك في التعبير بالعسر واليسر في سورة البقرة الآية 185، حيث عدّ ملاك رفع الحكم، هو تجنّب الوقوع في العسر.

كأن يذكر الحكم ويعقبه بالنهي والتحذير من مغبة ارتكاب الفعل، مثل قوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ۝٩١﴾ [المائدة: 91]، وأحياناً يسرد الآثار المعنوية والتربويّة التي تترتب على الحكم ويدعو لامتثاله انطلاقاً من ذلك، كما في قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ﴾ [التوبة: 103] أو قوله: ﴿هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ﴾، ﴿أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ﴾، ﴿وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾. وقد يتخذ السياق طابعاً إقناعيا كما في قوله: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: 37]، ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: 7]، ﴿لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: 28]. أو قد يستهدف سلوك الأفراد، ويغلب عليه الطابع الأخلاقي كما في قوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108] أو يحدد الجزاء تبعاً للسلوك كما في قوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: 160].

وأحياناً يُذكر ملاك الحكم، وعلته في الآية، لكن ضمن سياق شرطي وغائي، وفي مثل هذه الموارد ـ المحدودة طبعاً ـ يتضح الحكم من خلال الشرط ذاته، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97]، ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: 39]، ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ﴾ [البقرة: 193]، ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ [البقرة: 191].

استخلاص واستنتاج

إن الغرض من الحديث المتقدّم هو الإلفات إلى أنّ القرآن الكريم قد تطرق إلى العلل في العديد من المواضع، ويمكن رصد هذه العلل غالباً في السياقات التعليلية أو التي تعكس علية الحكم. طبعاً، هناك بعض السياقات التي لا يفهم منها التعليل، لعدم وضوح

الملاك فيها، فهو بحاجة إلى إبراز وشفافية أكثر، كما في الحالات التي لم يصرح فيها بالعلّة أو لم يطمئن بعليتها لأنها تحتاج إلى البحث والتنقيب و«بحسب تعبيرهم» إلى اجتهاد المجتهد والقطع بالملاك الذي نستطيع أن نحدد به ذلك الظرف الخاص، أو لأن الموضوع قد تغيّر تبعاً لتغير الظروف، أو بسبب ابتعاده عن اللحظة التاريخيّة للصدور، وبالتالي أصبح الحكم معرضاً للاندثار أو التشكيك، فكان من الضروريّ إبراز الملاك وتسليط الضوء عليه. وبعبارة أخرى، نحن إذ نستعرض آيات الأحكام ونخوض فيها، ليس غرضنا من ذلك التمسك بفلسفة الأحكام الكلية وحكمتها إنما غرضنا هو تحديد أهداف الأحكام وغاياتها ومقاصدها، لأن فهم كيفية تبلور الحكم يتوقف على فهم الملاك والمقصد من ذلك الحكم، وهذا الأمر يتطلب إحراز الملاك، وجعله ضمن قانون يتيح توفره واستخدامه بشكل دائم. وفي هذه الصورة يمكن دراسة ظروف الحكم ومعيار ملاك جعله. فمثلاً، من بين البحوث السجالية التي شغلت مجتمعنا اليوم هو قانون الدية في القرآن الكريم، وقد حدد الله سبحانه الدية في موردين: أحدهما لقتل المؤمن والمسلم والثاني لقتل الذمي، ونص على ذلك بقوله:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92].

والسؤال المطروح هنا، هو عن حقيقة الملاك في جعل هذا الحكم؟ فهل علة إقرار الدية هي الاقتصاص من مرتكبي قتل الخطإ «الشبيه بالعمد» كي يشكل ذلك رادعاً عن تفشي مثل هذا الفعل؟

وليحذر باقي الناس من مغبة الوقوع في الخطإ؟ أم إن غرض الشارع من ذلك هو رصد تعويض للخسارة الناجمة عن القتل لأولياء الدم أو المتضررين؟ أم إن كلا الأمرين منظور للشارع؟

نقول إذا كان الهدف من الدية هو الاقتصاص فقط، ولم تلحظ فيها مسألة التعويض عن الخسارة، فالسؤال التالي يطرح نفسه وهو: إذا كانت الخسائر التي تكبدها أولياء المقتول ـ إضافة للضحية ـ أكثر من حجم الدية فمن الضامن حينئذ، كما لو أنفق الأولياء على المقتول قبل وفاته أموالاً للمستشفيات لغرض العلاج، لكنه توفي بسبب الإصابة، فمن يضمن تلك الأموال؟ هل يضمنها أهل المقتول أنفسهم؟ أم تقع بذمة القاتل الذي سبق ودفع الدية وتعرض للقصاص؟ وإذا كان الجواب هو الأخير، ألا يعد ذلك قصاصاً ثانياً يضاف إلى القصاص الأول؟ ثم إذا كان هدف الدية هو الاقتصاص من القاتل، وفي الوقت نفسه لم يكن للقاتل عاقلة أو كانت له، لكنها لم تكن قادرة على تحمل الخسائر الإضافية، ولم يكن القاتل قادراً على تحملها أيضاً، فهل يبقى الحكم منطبقاً عليه؟ من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال ستكون سلبيّة.

أمّا الملاك الثاني لجعل هذا الحكم ـ أي حكم الدية ـ فقد يكون هو التعويض عن الخسارة الناجمة عن القتل ـ وليس الاقتصاص من القاتل ـ فإذا كان قصد الشارع وهدفه من جعل الدية هو التعويض، فهنا ينبثق السؤال التالي: هل ضمن الشارع أن تحتفظ الدية بعنصر الإيفاء ـ أي تستوفي كافّة الخسائر والأضرار الناجمة عن القتل والعلاج قبل الوفاة، وما إلى ذلك ـ على مدى العصور والأزمان أم لا؟ فإذا كانت تستوفي، فهل وضع الشارع آلية لتعويض المتضرر تتناسب مع حجم التضخم والمتغيرات الاقتصادية أم لا؟

مما لا شك فيه، أن ملاك جعل الحكم إن كان هو التعويض عن الخسارة، فلا بدّ من إثبات ذلك عن طريق النصّ الشرعي،

وإسناد مثل هذا المدعى إلى الشارع. ولا يمكن في مثل هذه الموارد الاتكاء على حكمة أو فلسفة الحكم، إنما يجب القطع بأن الدية تستهدف التعويض عن الخسارة، وذلك بالاعتماد على النصوص والمعطيات الشرعيّة.

وثمة ملاحظة تتصل بموضوع ملاك حكم الدية هي، إن كان الهدف من الدية يقتصر على ضمان الضرر وتعويض الخسارة، فإن مسألة القصاص ستكون حاضرة بقوة، وخصوصاً في حال عاود المخطئ ارتكاب الخطإ، كما في السائق المتهور أو الذي اعتاد الغفلة في القيادة، وأدى ذلك إلى حوادث متكررة، راح ضحيتها العديد من الأشخاص، فهل يمكن تحديد عقوبة، لمثل هذا الشخص، تضاف إلى الدية بغية الاقتصاص منه بسبب إهماله؟ وهل يتفق السياق التشريعيّ في القرآن مع هذا المنظور؟

وهناك ملاحظة حول الآية وصلتها بملاك الحكم تتمحور حول آلية الإدانة وكيفية تحديد الدية في العصر الحاضر، وقد حُدّدت بحسب مشهور الفقهاء بأحد أمور ستة[1]. فإذا كان الملاك هو القصاص فبالرغم مما يسببه للمجني عليه من الخسارة، إلا أنه لن تكون هناك عقبة في اختيار أحد هذه الأمور الستة، في حين لو كان الملاك هو تعويض الضرر فسيثار الكثير من المسائل والإشكاليّات التي يتصل معظمها بمقصد الشارع، وهدفه من جعل الحكم.

وقد يقول قائل: إن الملاك يشمل كلا الأمرين، فعتق رقبة مسلمة هو بمثابة القصاص، ودفع الدية هو بمثابة التعويض عن الضرر والخسارة.

---

(1) مقدار الدية لدى الفقهاء يتحقق بأحد أمور ستة: (أ) 100 بعير (ب) 200 بقرة (ج) 1000 شاة (د) 200 حُلّة (هـ) 1000 دينار شرعي (و) 000، 10 درهم.

لكن أول ما يرد على هذا القول هو عن مصدره من أين؟ وما الدليل عليه؟[1]

ولا يخفى أن ما يهم الفقيه هو الفهم الصحيح للملاك، وإحراز استناده للنص، والقطع به، وخصوصاً أن الله سبحانه يختتم الآية بقوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾، وهذا المقطع يؤكد على أن الدية تتضمن أمرين هما التكفير عن الذنب (أولاً) والاقتصاص (ثانياً)، بالرغم من أنه قد يقول قائل: في حال لم يجد المذنب مالاً يفتدي به، فلا فرق حينئذٍ بين أن يكون ملاك الدية هو القصاص أو التعويض، ففي كلا الحالتين لن يحصل أولياء الدم على شيء! وفي مقام الجواب لا بدّ من القول: إنّ مثل هذا التكليف ـ أي الصيام ـ قد يشكل حالة من الردع والتقريع للمذنب، وهي قد تصلح كبديل عن إيداعه السجن واستنزاف أموال الدولة بالإنفاق على مثل هذه الحالات. وعلى كلّ حال هناك الكثير والكثير من هذه الموارد، مما يجعل الآفاق واسعة للبحث والتنقيب في هذا الموضوع.

ومن أجل إلقاء مزيد من الأضواء على كيفية إحراز ملاكات الأحكام من الآيات القرآنيّة، نجد أن من المناسب استعراض عدد من الشواهد القرآنيّة التي تدل على أن الهدف من تشريع الدية، هو تعويض الخسائر التي تكبدها أولياء الدم:

1 ـ إن الآية (92 من سورة النساء) حددت أمرين: أحدهما ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ وهو يلائم حالة القصاص والعقوبة المعنوية بينما لا يعود بالنفع المادي على أولياء الدم، وثانيهما:

(1) هناك بعض المفسرين الذين ذهبوا إلى أنّ الدية قد تمثل بعض التعويض المادي عما فات أهل المقتول من الانتفاع بوجوده، ولو بشكل جزئي، بينما تكون عملية عتق العبد المؤمن، بمثابة إحياء لنفس أماتتها العبودية في مقابل نفس أماتها القتل. انظر: فضل الله، سيد محمد حسين، من وحي القرآن، ج 7، ص 402.

(الدية) ومنفعتها تعود مباشرة إلى أولياء الدم، وهي تمثل جزءاً من التعويض لحالة القتل الخطإ.

2 ـ ومنها قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوٓا۟﴾ أي يعفوَ أولياء الدم، وهو تعبير دال على أن الدية تمثل حقاً من حقوقهم، إذ إنهم مُنحوا صلاحية العفو، وهذه الصلاحية تعكس امتلاكهم للحق، ومن ذلك يتضح أن الدية إنما جُعلت لتعويض الضرر والخسائر التي لحقت بأولياء الدم، إذن، لا بدّ من ملاحظة وفهمها الدية، في إطار مصالح الفرد وتقبل كلّ التبعات المترتبة عليها.

3 ـ حدد الله سبحانه العذاب الأخروي كجزاء لممارسة القتل العمد، فقال: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا﴾ [النساء: 93] كما جعل الاقتصاص منه في الدنيا كمواساة لأولياء الدم والثأر لهم من القاتل، كما صرحت بذلك (الآية 178 من سورة البقرة). ويتضح من قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾ أن بوسع أولياء الدم العفو عن القاتل، وهذا الأمر يدل على أن الدية تستهدف التعويض عن الأضرار التي لحقت بالمقتول وأهله. وعليه لا بدّ لمن أراد التوسع أن يركز جهوده على البحوث التي تصب في هذا الاتجاه[1].

طبعاً سنتحدث بإسهاب عن هذا الموضوع في ما بعد، وتحديداً في إطار بحثنا لموضوع العلّة، وسنعرض لأهميّة اكتشاف العلل ودورها في إيضاح الأحكام، وخصوصاً تلك التي تستهدف رد الشبهات، وتلبية المقتضيات والمستجدات.

---

(1) لمزيد من التفاصيل انظر، شفيعي، رحمان ستايش وقياسي، **قانون ديات ومقتضيات زمان** (تشريع الديات ومتطلبات العصر).

منهج أهل البيت (ع)
في التعاطي مع علل وملاكات الأحكام

تمهيد

إنّ رصداً بسيطاً لظاهرة استخدام الملاكات في خطاب أهل البيت (ع) يجعلنا قادرين على معرفة موقف المشرّع من موضوع إحراز الملاكات. ونحن إذ نقف أمام هذا الكم الهائل من المسائل التي تضمنتها روايات أهل البيت نجد أن الأئمة (ع) أبدوا اهتماماً بالغاً بمصالح الأحكام، سواء على صعيد الامتثال أم الترك، وقد انعكس ذلك من خلال المعايير التي جُعلت لبيان الأحكام في تلك الروايات والتعليلات التي ذكروها لجعل الأحكام، أو الحِكَم أو النسبة بين الحكمين وتعميم حكم الأصل إلى الفرع. وذلك كله يعكس مدى اهتمام الأئمة (ع) بملاكات الأحكام وحرصهم على أن يتبنى أصحابهم وتابعوهم هذا المنهج في الاستنباط.

وما يميّز منهج السنّة (الأخبار والروايات) عن منهج القرآن الكريم، هو حرص الأول على ذكر الجزئيات، وانطباق المصاديق

على الأحكام الكلية، وتفسير المفاهيم، وتعليل الشريعة، والاهتمام بمصالح الأحكام وتغيّر الموضوعات. فقلما نجد في السنّة دمجاً للأحكام في السياقات العقائدية والأخلاقية والتاريخيّة، كما نجده في القرآن، إنما تُذكر الأحكام في سياقاتها التشريعيّة بصورة واضحة ومستقلة وشفافة، بل إنها تتناول التفاصيل في أغلب الأحيان. إن الأخبار وخلافاً للقرآن عادةً ما تشتمل على صيغ دستورية وقانونيّة وهي عادةً ما تكون صريحة بالحرمة أو الوجوب أو الصحة أو البطلان، يضاف إلى أنها ذلك قد تتضمن تعليلات لتلك الأحكام. لكن بالرغم من ذلك كله تبقى الأخبار غير مهيأة وغير معدّة لتتحوّل إلى كتب تشريعيّة وقانونيّة، فهي تمتلك طابعاً تشريعيّاً خاصاً بها.

ولنستعرض هنا تقسيماً للأخبار والروايات انطلاقاً من البحوث التي تتناول ملاكات الأحكام:

ذكر المصالح والمفاسد

تقدم أن اشتمال روايات أهل البيت (ع) على مصالح الأحكام وبيان فلسفتها والحكمة من جعلها، يعد مؤشراً واضحاً على اهتمام الأئمة (ع) بمسألة إحراز الملاكات. وفي هذا الإطار نجد أن الأمر قد يصل أحياناً إلى رفع اليد عن الوجوب ـ كحكم من الأحكام الشرعيّة ـ واستبداله بحكم آخر، الأمر الذي يعكس مراعاتهم للظروف والمتغيرات، وعدم إصرارهم على تطبيق الحكم بمنأى عن التبعات والنتائج المترتبة عليه. ويمكن رصد هذا الموضوع في معظم جوانب الفقه وزواياه، وهو واسع ومتنوع إلى درجة يصعب معها حصر كافّة الشواهد الفقهيّة التي ورد فيها.

ولو فرضنا أن الأئمة (ع) أحجموا عن ذكر المصالح والمفاسد والمعايير التشريعيّة، وفرضوا سلوكاً تعبدياً محضاً، وتشريعات لا

تقبل النقاش، وتجاهلوا ملاكات الأحكام، أو ذكروها لكنهم لم يقروا العمل بها، إذن، كان خطابهم سيتخذ مساراً مختلفاً تماماً، ولم يكن هناك حديث عن تغيير الحكم أو إرجاء العمل به.

وعلى أية حال، لا بد لنا من الإقرار بوجود مثل هذه الموارد في رواياتهم التي سنستعرض جملة منها في ما يلي:

الطائفة الأولى: الاهتمام بمصالح الأحكام وما ينجم عن تطبيقها.

1 ـ منها بيان الأئمة (ع) في ما يتّصل بعدم وجوب قطع يد السارق في عام مجاعة.

فقد دلت الروايات على عدم جواز قطع يد السارق في سني المجاعة والقحط، إذا كان المسروق طعاماً، أو ما اضطر إليه. وقد وردت بعض الروايات بلفظ العموم، كما في قول الإمام (ع): **لا يقطع السارق في سنة «مجاعة»**[1]. ومن الواضح أن هذا الاستثناء من تطبيق حكم القطع، ورفع وجوب الحد، يستهدف مصلحة محدّدة، كما أنه ناظر إلى حال الناس والظرف الذي يمرون فيه. ومن هنا، فإنه بالرغم من أن الغرض من إقامة الحدود هو إقرار الأمن والردع عن الجريمة ومحاسبة المجرم إلا أن ذلك الحكم يُستثنى من التطبيق إذا كان الناس يمرون بظرف قاهر، بسبب الجوع والقحط. وهذا الأمر يؤكد على أن الأحكام تشتمل على مصالح وغايات دنيوية.

2 ـ إيقاف الحد في حال أدت إقامته إلى هروب المجرم والتحاقه بجبهة الأعداء أو ميله لهم. والسبب في ذلك أن المجتمع

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 28، الباب 25، ص 291، ح 2.

الإسلامي سيتضرر من هروب الشخص إلى أحضان العدو أكثر مما لو لم يقم عليه الحد. كما لو أدى هروبه إلى هتك وإضعاف جانب المسلمين أو تسريب معلومات خطرة للعدو، فعند ذلك يُصرف النظر عن إقامة الحد عليه. يقول الإمام علي (ع) بهذا الصدد: **لا أقيم على رجل حداً بأرض العدو، حتّى يخرج منها، مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو**[1].

ومن هذه الأخبار نستخلص أمرين:

أ) إن مراعاة الأئمة (ع) للمصالح والمفاسد في تطبيق جملة من الأحكام يكشف عن كونها أحكاماً غير تعبُّدِيّة، بل هي أحكام مقاصدية أي تطبق وفقاً للمصالح والمقاصد التي تترتب عليها.

ب) من الممكن غض النظر عن الحكم الأولي، نظراً لبعض المصالح والمقتضيات الطارئة.

3 ـ الكف عن الحد مراعاة للوضع الصحي للمجرم، إذ قد تؤدي إقامة الحد عليه إلى موته أو اشتداد مرضه.

وقد ورد العديد من الروايات عن النبي (ص) والأئمة (ع) تؤكد اهتمامهم بالمصالح والآثار المترتبة على تطبيق الحكم، فمثلاً ورد عن أحد الأئمة (ع) قوله: **إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أُتيَ برجل احتبن مستسقى البطن، قد بدت عروق فخذيه، وقد زنى بإمرأة مريضة، فأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) بعذق فيه شمراخ**[2]**، فضُرِب به الرجل ضربة، وضُرِبت به المرأة ضربة، ثم خلى سبيلهما،**

---

(1) الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 10، ص 46، ح 138 و139؛ وكذلك الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 28، الباب 10، ص 24، ح 1 و2.

(2) الشمراخ: هو فروع العذق الذي يحمل التمر في النخيل.[المترجم]

ثم قرأ هذه الآية ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[1]. كي لا تتعطل الحدود (أولاً) وكي لا تؤدّي المصلحة من إقامة الحد إلى موته إو تفاقم مرضه (ثانياً).

وفي رواية أخرى: **لا يقام الحد على المستحاضة حتّى ينقطع الدم عنها**. أو قوله (ع) في رجل أصاب حدا وبه قروح كثيرة في جسده: **أقروه حتّى تبرأ، لا تنكأوا عليه فتقتلوه**[2].

والنتيجة التي نخرج بها من مجموع هذه الروايات هي أنه بالإضافة إلى مراعاتها للمصالح والظروف التي ترافق تطبيق الأحكام، فهي تحرص على أن لا تفضي إقامة الحدود إلى زعزعة ثقة العامة، وبالتالي سخطهم على الشريعة أو الجهة المشرعة، فمثلاً تؤكد الروايات على أن لا يقام شيء من الحدود في الشتاء إلا في أحر ساعة من النهار، ولا في الصيف إلا في أبرد ما يكون من النهار[3].

من هنا يتضح أنه ليس للدولة الحق في مضاعفة عقوبة المذنب أو الجاني، كما ليس لها العمل وفقاً لما تشتهي، فبغض النظر عن البعد الإنساني للموضوع، فإن تطبيق أحكام الحدود يقتضي مراعاة المصالح المنظورة في هذا الحكم، كما يجب أن لا تتجاوز إقامة الحد الهدف المرسوم لها.

4 ـ ومن مظاهر مراعاة المصلحة والتبعات الناجمة عن تطبيق الأحكام في التراث الروائي، إيجاد طرق شرعيّة للتقليص قدر الإمكان من الحدود أو لإسقاطها، كالتي تستهدف إصلاح الجاني[4]

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج 28، الباب 13، ص 28، ح 1.

(2) المصدر نفسه، ح 3 و4.

(3) المصدر نفسه، الباب 7، ص 21.

(4) المصدر نفسه، الباب 16، ص 36.

الذي تاب قبل أن يؤخذ إذ يسقط عنه الحد، أو التي تميز بين حق الله وحق الناس، وأن العفو قبل المرافعة للإمام، يُسقط الحد، ولا حد بعد العفو، كذلك في الإقرار على الزنا (وليس الدم أو حق الناس) فإنه لا يثبت إلا بالأربع، ولو تاب إلى الله في ما بينه وبين الله، فوالله ـ والكلام للإمام (ع) ـ لتوبته إلى الله في السر أفضل من أن يفضح نفسه ويهتك ستره[1].

وذلك كله يعكس أن إقامة الحدود بحد ذاتها، لم تكن تشكّل هدفاً منظوراً بالنسبة للأئمة (ع) بقدر ما كانت تهدف إلى تربية المذنب وإصلاحه، أي إن المصالح العامة هي المنظورة من وراء جعل الأحكام. ولو كان منهج الشريعة غير ذلك لما كان الأصل في الشبهات هو البراءة وإسقاط الحدود، بل كنا سنلاحظ طرقاً وممارسات تترصد بالمذنب لتوقع به، لتتم محاسبته بأقسى العقوبات.

5 ـ النموذج الآخر، هو الروايات التي تراعي المصلحة في عقوبة المذنب، لكنها وخلافاً للحالة السابقة التي كانت تستهدف إصلاح المجرم والحد من الجريمة الجنسية بشكل خاص والأخلاقية بشكل عام، عن طريق التستر ومجانبة الهتك، تحرص على مراعاة المصلحة بنحو آخر، إذ إنها تتعامل مع قضايا القتل والدماء، وبالتالي فإن الأساليب التي تكرسها هذه الروايات، وتحرص عليها تهدف إلى الإيقاع بالمجرم المتورط بالقتل والاقتصاص منه.

فمثلاً، يتمثل الموقف الشرعي في بعض القضايا، وتحديداً القضايا المالية، بأن تكون البيِّنة على من ادعى والقسم على من أنكر، أما في حال كانت القضية قضية دماء وقتل، ومن المحتمل أن يلجأ القاتل إلى الكذب، ثم يحلف أيماناً على أنه لم يفعل،

---

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 76، ص 79.

وبالتالي يضيع دم إنسان بريء، ولتجنب هذا الأمر عمدت الروايات والأخبار الواردة عن أهل البيت (ع) إلى جعل البيِّنة (شاهدين عدلين) على المتهم، كي يدرءا عنه تهمة القتل، وينفيا حضوره في محل القتل حين وقوع الجريمة[1].

وطائفة من هذه الروايات عللت جعل القسامة ليغلظ بها في الرجل المتهم المعروف بالشر، كي لا يتسنى له الهروب من تهمة القتل بسهولة، فإن شهدوا عليه ـ أي القسامة ـ جازت شهادتهم. أو العكس من ذلك، أي إنها جعلت لعلة الحوط ـ وبتعبير الرواية ـ يحتاط على الناس، حتى إذا رأى الفاجر عدوه فر منه مخافة القصاص[2]، والمراد من ذلك أن قد يكون القاتل صاحب جاه ومنعة وبطش والقسامة تعرفه، لكنها تخشى بطشه، فإن شهد واحد خاف على نفسه، فجعلت القسامة كي يجتمعوا معاً، ويشهدوا ضده من غير خوف.

من هذه الروايات نفهم أن السر في جعل القسامة، هو الحرص على إثبات تهمة القتل، خلافاً للحالة السابقة التي كان الحرص فيها على تبرئة المتهم في القضايا الجنسية، وقد جعلت القسامة على هذا النحو رعايةً للمصلحة العامة للمجتمع.

إذن، نستخلص من الروايات المتقدّمة عدداً من الملاكات:

1 ـ جعلت القسامة ليغلظ بها في الرجل المتهم المعروف بالشر والمخل بالأمن والاستقرار.

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج 7، ص 361، ح 6؛ كذلك **وسائل الشيعة**، ج 29، ص 153.

(2) الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 10، ص 315، ح 1176؛ **ووسائل الشيعة**، ج 29، ص 154، ح 7.

2 ـ لولا القسامة لقتل الناس بعضهم بعضاً ولم يكن شيء، أي تفشى ظاهرة القتل من دون العثور على القاتل، أو على دليل يدينه[1].

3 ـ وضعت القسامة لعلة الحوط يُحتاط على الناس حتى إذا رأى الفاجر عدوه فر منه مخافة القصاص.

4 ـ حقن دماء المسلمين بالقسامة ذلك إنه إذا رأى الفاجر الفاسق فرصة من عدوه حجزه مخافة القسامة أن يقتل به، فكف عن قتله[2].

5 ـ وهناك ملاك مشترك بين سائر الموارد الأربعة المتقدّمة، وهو الحرص على الاقتصاص من القاتل، وعدم ضياع دم البريء، وصيانة الدماء، وردع تفشي القتل والاغتيالات.

تأسيساً على ذلك، وانطلاقاً من النقاط الخمس المتقدّمة، يمكننا إيجاد سبل كفيلة بتحقيق الأهداف وإحراز لنا الملاكات المذكورة.

وهذه الطائفة من الروايات تؤكد لنا حقيقة اهتمام الأئمة (ع) بمصالح الأحكام، وهو الأمر الذي يبدو من خطابهم وبيانهم.

الطائفة الثانية: التعليل في خطاب أهل البيت (ع)

إن حجم هذا النوع من الروايات كبير جداً، فبالرجوع إلى كتاب علل الشرايع للشيخ الصدوق ـ قسم الأحكام ـ أو الكتب الروائيّة الأخرى، يمكن لأي شخص إدراك أن تضمين العلل في خطاب أئمة أهل البيت (ع) هو منهج اقتفوه وحرصوا على العمل بموجبه. فغالباً

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج 29، ص 154 ن ح 8.

(2) المصدر نفسه، الباب 9 من أبواب دعوى القتل وما يثبت به، ص 151 ـ 153.

ما نلاحظ نصهم على العلّة ذكر أصل الحكم، بل حتّى أنهم لو لم يذكروا ملاك الحكم، فإنهم لا يغفلون ذكر العلّة. ولنستعرض أدناه جملة من هذه الروايات:

1 ـ **استغلال حق الطلاق**: الطلاق من الإيقاعات التي يمكن للزوج أن ينفرد بإيقاعها من دون الحاجة إلى قبول الطرف الآخر، وهو المرأة. لكن هناك حالات محدّدة إذا ما توفرت فإن الروايات تسلب الرجل حقّه في إيقاع الطلاق. إحدى هذه الحالات في ما إذا أراد الزوج استغلال حقه في الطلاق للإضرار بالمرأة، فعندئذٍ يصادر حقه، ولا يترتب عليه الأثر. كما لو طلقها حال مرضه كي لا ترثه. وقد نقل عن المعصوم (ع) عندما سئل عن العلّة التي من أجلها إذا طلق الرجل امرأته وهو مريض في حال الإضرار، ورثته ولم يرثها قال: **هو الإضرار. ومعنى الإضرار: منعه إياها ميراثها منه، فألزم الميراث عقوبة**[1]. وقد جاء في الباب الرابع عشر من كتاب الفرائض والمواريث في الرجل المريض يطلق امرأته وهو مريض: **إن مات في مرضه ذلك، وهي مقيمة عليه لم تتزوج، وورثته، وإن تزوجت فقد رضيت بالذي صنع ولا ميراث لها.**

ويمكن ملاحظة مثل ذلك في العديد من الروايات الأخرى، والطابع العام لهذه الروايات هو التصدي لحالات الاستغلال والفساد الناشئة من الحقوق والصلاحيات الممنوحة للمكلفين.

2 ـ **إرث المال غير المنقول**: من جملة مسائل الفقه الشيعيّ،

(1) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 228، ح 727 انظر كذلك، وسائل الشيعة، ج 26، ص 228، ح 7.

مسألة عدم إرث الزوجة زوجها في الأرض والأعيان غير المنقولة. وقد عللت الروايات الواردة عن أهل البيت (ع) هذا الأمر بأنّه: **إنما صار هذا كذا لئلا تتزوج المرأة فيجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم**[1]. وقد نُص على علية هذا الأمر في روايات أخرى. والذي يبدو هو أن هذه المسألة كانت من المسائل الخلافية في عهد الأئمة (ع)، ومرفوضة من قبل علماء السنة. لكن الأئمة (ع) ونظراً لواقع الإرث والتبعات الناجمة عن إرث المرأة للأعيان، حرصوا على أن لا ترث المرأة تلك الأعيان، الأمر الذي يجعل هذا الحكم منوطاً بعلته التي ذكرت له، أو عدّه حكماً زمنياً روعي فيه ظروف ذلك الزمان وخصوصياته.

3 ـ **وجوب غسل مس الميت وتعليل الإمام له**: علل الإمام الرضا (ع) وجوب غسل مس الميت بقوله: **لعلة الطهارة مما أصابه من نضح الميت، لأن الميت إذا خرج منه الروح بقي منه أكثر آفته، ولئلا يلهج الناس به وبمماسته، إذ قد غلبت علة النجاسة والآفة**[2].

4 ـ **علة الرخصة في الجمع بين الصلاتين**: بالرغم من أن السنة الإسلامية والتشريع الأول كانا يقتضيان إقامة الصلوات الخمس كلاً في وقتها، إلا أن سيرة الرسول (صلى الله عليه

---

(1) الكليني، **الكافي**، ج 7، ص 130، ح 11، وأيضاً **وسائل الشيعة**، ج 26، ص 206، ح 3. وقد ورد في بعض الروايات تعليل الحكم على النحو التالي: وإنما ذلك لئلا يتزوّجن فيفسِدن على أهل المواريث مواريثهم .(**الوسائل، ص 208، ح 7**).

(2) الصدوق، **علل الشرايع**، الباب 238، ص 300، ح 3.

وآله) والأئمة (ع) تمثلت بالجمع بين الصلاتين، وكما جاء في الخبر: **إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) صلّى بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس في جماعة.. وصلى بهم المغرب والعشاء الآخرة بعد سقوط الشفق.** وقد ذُكرت أكثر من علة لهذا الحكم[1]، منها أن الرسول (صلى الله عليه وآله) أراد توسيع الوقت على أمّته، ومنها أنّه أراد التخفيف على أمّته، ومنها أنه أراد أن لا يحرج على أحد من أمته. وقد وردت تعابير أخرى بهذا المضمون تشير جميعها إلى علّة هذا الحكم.

5 ـ **التمييز في حكم النظر للأجنبية:** يختلف حكم النظر لشعور النساء المحجوبات بين الشابات والقواعد من النساء، وقد ذكرت بعض الروايات الواردة عن أهل البيت (ع) علة هذا الاختلاف، يقول الإمام الرضا (ع): **حرم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وغيرهن من النساء، لما فيه من تهييج الرجال وما يدعو التهييج إليه من الفساد والدخول في ما لا يحل ولا يحمل، وكذلك ما أشبه الشعور، إلّا الذي قال الله** ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾ غير الجلباب ولا بأس بالنظر إلى شعور مثلهن[2].

6 ـ **علة إباحة الصيد في الحل بعد اجتيازه الحرم:** بعد أن سُئل عن رجل رمى صيداً في الحل، فمضى برميته حتّى دخل الحرم فمات أعليه جزاؤه؟ أجاب الإمام (ع) بالنفي، معللاً

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، الباب 11، ص 321.

(2) **علل الشرائع**، الباب 364، ص 565.

ذلك بأنه رمى حيث رمى وهو له حلال، ثم ضرب مثالاً ليقرِّب فيه التعليل، فقال: إنما مثل ذلك مثل رجل نصب شركاً في الحل إلى جانب الحرم، فوقع فيه صيد فاضطرب الصيد حتّى دخل الحرم فليس عليه جزاؤه لأنه كان بعد ذلك الشيء. وبعد أن فرغ الإمام من المثال دُهش السائل لأنّه ظنّ أن: هذا قياس عند الناس، فأجابه الإمام: إنما شبهت لك شيئاً بشيء[1].

7 ـ **الاستثناء في حكم اللقطة**: ورد في آداب الحرم، النهي عن مس اللقطة التي يتم العثور عليها في ذلك المكان، لكن بعضاً من هذه الروايات جعلت لهذا الحكم استثناءً، كما في خبر يونس عن فضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يجد اللقطة في الحرم، قال: **لا يمسها، وأمّا أنت فلا بأس لأنك تعرفها**[2].

ويفهم من هذا التعليل، إباحة أخذ المال لمن يعرف صاحبه.

8 ـ **المعيار في حد السرقة**: ورد عن أحد المعصومين (ع) قوله: أربعة لا قطع عليهم: **المختلس، والغلول، ومن سرق من الغنيمة، وسرقة الأجير**. ويعلل الإمام (ع) إسقاط الحد عن هؤلاء بقوله: **فإنّها خيانة**[3].

وفي الخبر أيضاً: **ليس على الطرار والمختلس قطع لأنها دغارة معلنة، ولكن يقطع من يأخذ ويخفي**[4].

---

(1) **الكافي**، ج 4، كتاب الحج، باب صيد الحرم، ص 234، ح 12 و14.

(2) المصدر نفسه، باب لقطة الحرم، ص 239.

(3) **وسائل الشيعة**، ج 28، ص 268، الباب 12، ح 3.

(4) المصدر نفسه، ح 7، ص 269.

9 ـ **الاستثناء من القصاص**: ورد في بعض الأخبار أن رجلاً جيء به إلى أمير المؤمنين (ع)، وجد في خربة وبيده سكين ملطخ بالدم، وإذا رجل مذبوح يتشحط في دمه، فقال له أمير المؤمنين (ع): ما تقول؟ قال: يا أمير المؤمنين أنا قتلته، قال: اذهبوا به فاقتلوه به، فلما ذهبوا به ليقتلوه به أقبل رجل مسرعاً فقال: لا تعجلوا، وردّوه إلى أمير المؤمنين (ع)، فردّوه فقال: والله يا أمير المؤمنين ما هذا صاحبه، أنا قتلته، فقال أمير المؤمنين (ع) للأول: ما حملك على إقرارك على نفسك ولم تفعل؟ فقال: يا أمير المؤمنين، وما كنت أستطيع أن أقول، وقد شهد علي أمثال هؤلاء الرجال وأخذوني وبيدي سكين ملطخ بالدم والرجل يتشحط في دمه، وأنا قائم عليه، وخفت الضرب، فأقررت، وأنا رجل كنت ذبحت بجنب هذه الخربة شاة، وأخذني البول فدخلت الخربة فرأيت الرجل يتشحط في دمه، فقمت متعجباً، فدخل علي هؤلاء فأخذوني، فقال أمير المؤمنين (ع): خذوا هذين فاذهبوا بهما إلى الحسن وقصوا عليه قصتهما وقولوا له: ما الحكم فيهما؟ فذهبوا إلى الحسن (ع).. فقال الحسن: قولوا لأمير المؤمنين (ع) إن هذا إن كان ذبح ذاك؟ فقد أحيا هذا، وقد قال الله عز وجل: (ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا)، يخلى عنهما وتخرج دية المذبوح من بيت المال[1].

وهنا بالرغم من أن ظاهر المسألة يقتضي إقامة الحد على الجاني الحقيقي، إلا أننا نلاحظ أن الإمام (ع) درأ عنه الحد، وعلل

---

(1) **الكافي**، ج 7، ص 289، ح 2؛ وانظر أيضاً: الوسائل، ج 29، الباب الرابع من أبواب القصاص، ص 142.

ذلك بإحيائه لنفس بشريّة، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا. وهذا الحكم والتعليل الذي رافقه يدلان على أن الحدود قد روعي فيها مجموعة من المصالح التي منها الحد من تفشي الجريمة، وملاك هذه الأحكام هو محاسبة المجرم وعقابه. بناء على ذلك فلو صدر عن القاتل عمل إيجابي ومهم، كأن حال دون وقوع جريمة أو أنقذ نفساً بريئة (مقابل ما اقترفه من إثم) فيكافأ بعد إقامة الحد عليه وعدم أخذ الدية منه أو بالأحرى دفعها من بيت المال بدلاً عنه.

الطائفة الثالثة: تحديد ملاك الأحكام

إضافةً إلى الروايات المتقدّمة والتي تضمنت ذكر المصالح والعلل هناك روايات أخرى وردت عن أهل البيت (ع)، صرحت بذكر ملاكات الأحكام ولم تكتف بذلك، بل أرشدت المخاطب إلى السبب والعنصر الذي يتمحور حوله الحكم، وهي من الكثرة بحيث يصعب رصدها في هذا المضمار، ونكتفي باستعراض عدد منها في ما يلي:

1 ـ حرصت بعض الأخبار على ضرورة إقامة الحد على شارب الخمر ولا يستثنى كونه يهودياً أو نصرانياً، وعندما سئل الإمام (ع) عن السبب في شمل اليهودي والنصراني بهذا الحكم، لم يعزه إلى حرمة شرب الخمر، ولا إلى علمهما بحرمة شربه، وإنما قرر ملاك الحكم بقوله: ليس لهم أن يظهروا شربه، يكون ذلك في بيوتهم[1].

وفي خبر آخر في الباب نفسه، يشير الإمام إلى بعد آخر من

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج 28، الباب 9، ص 228، ح 1؛ وجاء في الخبر الثاني من هذا الباب: **إذا أظهروا ذلك في مصر من الأمصار؛ لأنهم ليس لهم أن يظهروا شربها.**

أبعاد المسألة فيقول: وإنما صولح أهل الذمة على أن يشربوها في بيوتهم. وفي خبر ثالث أضيف إلى البيوت كلّ من الكنائس والمنازل، وحرصت الرواية على أن لا يتعرض لهم أحد في ما لو تعاطوها في أحد هذه الأماكن: **ولم يعرض لهم إذا شربوها في منازلهم وكنائسهم حتّى يصيروا بين المسلمين.**

2 ـ يعد إقرار المجرم من المثبتات الجرمية في المحاكم، ولذلك فإن أقر شخص على نفسه لزمه الحد، إلا في الزنا فإنه لا يثبت بالإقرار مرة واحدة، إنما يلزم أن يكون أربع مرات كي يستوجب الحد[1].

أمّا الإقرار المأخوذ عنوةً كأن يكون لحبس أو تخويف أو تهديد أو تجريد فلا يعتد به، والروايات أكدت هذا المعنى وأبرزت ملاك الحكم بكل وضوح. فالملاك هو ثبوت الجرم، بينما إن حصل الإقرار نتيجة الضغوط الجسمية والنفسية فلا يتحقق الملاك حينئذٍ، وقد جاء في الخبر: **من أقرّ عند تجريد أو حبس أو تخويف أو تهديد فلا حدّ عليه**[2]. وفي خبر آخر: **سئل الإمام عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فضرب فجاء بها بعينها، هل يجب عليه القطع؟ قال: نعم، ولكن لو اعترف ولم يجئ بالسرقة لم تقطع يده لأنّه اعترف على العذاب**[3].

---

(1) المصدر نفسه، الباب 11 من أبواب الحدود والتعزيرات، الباب 12، ص 25 ـ 27، الباب 16 ص 103 ـ 108، الباب 41، ص 146، الباب 3 من حد اللواط، ص 161 والباب 16 حد القذف، ص 198.

(2) الحميري، **قرب الإسناد**، ص 54، ح 175؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 76، ص 32، ح 1، وأيضاً الكافي، ج 7، ص 261، ح 6.

(3) **وسائل الشيعة**، ج 28، الباب 7 من أبواب حد السرقة، ص 361؛ والكافي، ج 7 ن ص 223.

وهناك خبر ثالث يفصح عن ملاك عدم جدوى الإقرار تحت الضغط، فعن أحد المعصومين (ع): **لا قطع على أحد يخوف من ضرب ولا قيد ولا سجن ولا تعنيف إلا أن يعترف فإن اعترف قطع، وإن لم يعترف سقط عنه لمكان التخويف**[1]. والاعتراف هنا محمول على الاعتراف طوعاً. وحيث إنه أقر تحت الضغط فلا يعتد بإقراره ولا يترتب عليه الأثر، إنما الإقرار الذي ينفع في إثبات الجرم هو ذلك الذي لا يكون تحت وطأة الخوف أو الضغط، أو ذلك الذي يكون مدعوماً بقرائن وشهود إضافة على الإقرار.

3 ـ من المسائل التي أكدت عليها الروايات وأبرزت ملاكها بوضوح والتي لا يخفى دورها في إثبات الجرم، مسألة تقنين الأحكام وبسطها في أنحاء المجتمع كافّة. والمراد من تقنين الأحكام هو أن الجرم بالرغم من كون جرميته تستند إلى الشارع وأن الفقهاء اعتمدوا في تحريمه على الكتاب والسنة، إلا أن ذلك لا يعني أن يفتي أحد الفقهاء في شرق البلاد بتحريم الجريمة الفلانية، ويفتي آخر في غربها بعدم حرمتها، ولا يعتبرها جريمة، كما لا يعني أن تختلف القراءات ويتعدد الفهم للنصوص الشرعيّة، وبالتالي يفهم البعض من النصّ جرمية العمل الفلاني، ويفهم آخرون عدم جرميته، إذن فتقنين الأحكام يعني تجنب الوقوع في الاختلاف على حقيقة الجرائم، والتوصل إلى توافق شرعي يتم بموجبه توحيد الرؤى تجاه الواقع الجرمي. وفي هذه الحالة فقط، أي حالة الاتفاق على حقيقة الجرم، يسعنا تجريم المجرم أو مؤاخذته، وإلا فإن لم نصل إلى توحيد الرؤية، وبقي الاختلاف قائماً فلا يمكن تجريم الأفراد، إذ قد يكون ما اقترفوه جريمة في

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج 28، ص 361، ح 3.

نظرنا وعملاً مباحاً في نظر الآخرين. يضاف إلى ذلك أن الشخص إذا لم يكن قاطعاً بكون الفعل الفلاني جرماً أو كان جاهلاً به فلا يمكن مؤاخذته أو إقامة الحد عليه أيضاً. وهذا المعنى يؤكد عدد من الروايات المذكورة في باب الحدود والتي تشير إلى وجود مثل هذا الملاك. فمثلاً، ورد في صحيحة الحلبي عن الإمام الصادق (ع) قوله: **لو أن رجلاً دخل في الإسلام واقرّ به، ثم شرب الخمر وزنى وأكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحد إذا كان جاهلاً**[1]. وهكذا مضمون باقي الروايات الواردة في هذا الباب، إذ تؤكد جميعها على أن تجريم الأفراد لا يمكن إلا مع وجود البيِّنة والعلم والمعرفة بحرمة الفعل، الحرمة التي أقرها الكتاب والسنة واتفق عليها العلماء، لا التي تفرد بها شخص بعد أن أخضع الحكم لتفسيره الخاص، ثم استنتج الحرمة ليجعل من ذلك شريعة على الناس أن تتمسك بها[2].

4 ـ تحديد ملاك حرمة التجسيم والرسم: أكد العديد من

---

(1) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ح ص 39، ح 129؛ **ووسائل الشيعة**، ج 28، الباب 14 من أبواب مقدمات الحدود، ص 32.

(2) بالإمكان تقنين الأحكام في عصرنا الحاضر من خلال إحالة الفتاوى المتفق عليها والمسلم بها إلى القوة المقننة للتصويت عليها، ومن ثم عرضها على الشعب، لا أن يكون مصدر إثبات الجريمة فتوى منقولة عن رسالة من الرسائل العملية. إضافةً لذلك فبما أنه جاء في الخبر: أن المعيار هو صريح القرآن وما أقر الشخص بمعرفته، فلذلك يبقى هناك احتمال عدم علم الناس بحرمة بعض الأفعال، مما يدعو إلى ضرورة تثقيف الناس واطلاعهم عليها. إلا أن يكون الفعل المحرّم من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد، كالقتل وهتك الأعراض والتعذيب والاعتداء وغير ذلك من المحرمات التي لا يختلف عليها مجتمع من المجتمعات البشريّة، ومعرفتها لا تحتاج إلى جهد ذهني، وهي معروفة بالبداهة العقليّة والاجتماعية.

الأخبار على حرمة صناعة التماثيل أو اقتنائها، وشمل التحريم تصوير ذوات الأرواح من إنسان وغيره ورسمها. لكن إذا حللنا مجموع هذه الروايات سنكتشف أن عبادة الأوثان كانت هي الثقافة السائدة في عصر صدور الخطاب، أي في صدر الإسلام، وكانت صناعة الأصنام من الصناعات الرائجة آنذاك. فكان وجود التمثال في بيت ما، يضفي جواً وثنياً على ذلك البيت، وكان الغرض من صناعة التماثيل هو التعظيم والتوقير للتمثال أو الصنم نفسه، ولم تكن الغاية فنية أو حرفية، وبالتالي، فمن الطبيعي جداً أن نجد هذا الكم الكبير من الروايات التي تنهى عن صناعة التماثيل واقتنائها. ويستفاد من هذه الروايات في الأبواب الفقهيّة كافّة، فعلى سبيل المثال: نهي عن وضع الصور على لباس المصلي أو استقبالها في الصلاة أو نقش المساجد وتزويق البيوت بها. كما نهي عن تصوير سقوف البيوت والخاتم والسكك[1].

لكن الملاحظ في هذه الأخبار أنها تضمنت ملاكات يفهم منها أن النهي إنما اقترن بفترة زمنية محدّدة، وهي فترة صدور الخطاب، أي في الماضي فقط. فمثلاً ورد عن عمر بن جميع أنه سأل الإمام الصادق (ع) عن الصلاة في المساجد المصورة؟ فقال (ع): **أكره ذلك ولكن لا يضركم ذلك اليوم**[2] وجاء في رواية أخرى: إن الشيطان أشد ما يهم بالإنسان إذا كان وحده[3]. وفي خبر آخر عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج 4، الباب 45 من أبواب لباس المصلي، ص 436، ج 5، الباب 32 من أبواب مكان المصلي، ص 170، الباب 15 من أبواب أحكام المساجد، ص 215، والباب 3 من أبواب أحكام المساكن، ص 303.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 215، ح 1.

(3) المصدر نفسه، ص 310، ح 7.

ونفترشها، فقال (ع): لا بأس بما يبسط منها ويفترش ويوطأ إنما يكره منها ما نصب على الحائط والسرير[1].

والملفت في هذه الأخبار أنها في الوقت الذي أمرت فيه بكسر الأصنام وإبادتها لم تأمر بمثل ذلك في الصور والرسوم فقد ورد أن أحدهم سأل الإمام (ع): أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها؟ قال (ع): **لا، إطرح عليها ثوباً ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً وصل.** أو قوله (ع): **ربما قمت فأصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً.** ومن هنا ذهب الإمام الخميني إلى: إن الظاهر من طائفة من الأخبار بمناسبة الحكم والموضوع أن المراد بالتماثيل والصور فيها هو تماثيل الأصنام التي كانت مورد العبادة، كقوله: **من جدد قبراً أو مثل مثالاً فقد خرج عن الإسلام**[2].

فإن تلك التهديدات وذلك التشديد لا تناسب مطلق عمل المجسمة أو نقش الصور. والظاهر أن المراد منها تصوير التماثيل التي هم لها عاكفون مع احتمال آخر في الأخيرة، وهو أن المراد بالمصورين القائلين بالصورة والتخطيط في الله تعالى، كما كان يقول به مذهب معروف في ذلك العصر[3].

يقول آية الله الشيخ المنتظري بصدد التشديدات الواردة في الأخبار: وليس هذا القبيل من الأحكام الشرعيّة، هو من قبيل الأحكام التعبُّدِيّة المحضة التي لا يعلم سرها وملاكاتها وعواقبها إلا

---

(1) المصدر نفسه، ج 17، الباب 94 من كتاب التجارة، ص 296، ح 4.

(2) المصدر نفسه، ج 5، الباب 3 من أحكام المساكن، ص 303، ح 10.

(3) الخميني، روح الله، **المكاسب المحرمة**، ج 1، ص 257.

الله ـ تعالى ـ فلا محالة أن تكون تابعة لملاكات مناسبة لها عند العقل والفطرة. وإن شئت قلت: إن الأوامر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات والسياسات والجزئيات من قبيل الأحكام الإرشادية إلى ما يدركه العقل والفطرة أيضاً بعد التنبه لها[1]. إذن فهذه المسائل ليست من المسائل التي تخفى ملاكاتها، فالروايات قد أشارت إلى تلك الملاكات ونوهت بها.

5 ـ **حرمة الشطرنج**: كثيرة هي الروايات التي صرحت بحرمة الشطرنج، حتّى أن بعضها عد الشطرنج هو المقصود بالرجس المذكور في الآية ﴿فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: 30][2]، والبعض الآخر اعتبر الشطرنج مصداقاً من مصاديق الباطل[3] المذكور في الآية ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: 188]. غير أن قسماً من هذه الأخبار صرح بملاك الحرمة، وبين الخصوصية التي من أجلها حُرّم اللعب بالشطرنج. ففي الرواية التي ينقلها معمر بن خلاد عن الإمام الكاظم (ع) جعل النرد والشطرنج وكل ما قومر عليه (به)ملاكاً للتحريم[4]، كما عبّر عنهما بالـ «الميسر» مصداقاً للآيات الكريمة ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [المائدة: 90] و﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: 91].

إذن، فملاك تحريم الشطرنج يكمن في المقامرة والرهان. كما أن هناك ملاكاً آخراً ذكر للتحريم، هو كونه يوقع العداوة والبغضاء

---

(1) المنتظري، حسين علي، **المكاسب المحرمة**، ج 2، ص 546.

(2) **الكافي**، ج 6، كتاب الأشربة، باب النرد والشطرنج، ص 435، ح 2.

(3) المصدر نفسه، ح 4.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 3 و8 و11.

بين الناس، وبالتالي فإن لم يكن الشطرنج يحمل أحد تلك الأوصاف: المقامرة أو الميسر، فهو خارج عن إطار هذا الحكم، أي الحرمة.

6 ـ **معاودة الجرم**: من بين المسائل التي تبحث في موضوع الحدود، مسألة تعدد الحد في ما لو عاود المجرم ارتكاب الجريمة. فإن أقيم الحد على شخص ثلاث مرات ثم عاد لارتكاب الإثم، فإنه وبحسب الرواية يقتل في الرابعة. كما أن الرواية أوضحت العلّة التي من أجلها يقتل في الرابعة، فقد ورد عن محمد بن سنان عن الرضا (ع): أن علّة القتل من إقامة الحد بعد الثلاثة على الزاني والزانية لاستخفافهما وقلة مبالاتهما بالضرب[1].

ويفهم من مجموع هذه الأخبار، أن ملاك الحد، هو الحد من ارتكاب الجرائم (أولاً) والتدرّج في عقاب المجرم (ثانياً). بمعنى أن الحد إن تكرر من غير أن يؤدي إلى إصلاح المجرم فإنه يقتل من أجل المصلحة الاجتماعيّة، لا أن يُلقى في السجن ويبقى ماكثاً هناك من غير جدوى.

لكننا لو افترضنا أن شخصاً تكرر إقامة الحد عليه غير أنه عاد لارتكاب الجرم، لكن الباعث على الجرم لم يكن هو الاستخفاف وقلة المبالاة بالضرب، إنما شيء آخر كأن يكون مكرهاً أو مضطراً نتيجة الفقر والعوز، وبالتالي لم يكن الملاك متوفراً لمضاعفة الحد عليه أو قتله. إذن فالمهم هو الالتفات إلى ملاك الحكم ومن ثم الانطلاق من خلاله لتوسيع أو تضييق الحكم وتعميمه على الموارد الأخرى.

7 ـ القرآن الكريم وتحديد ملاك إقامة حد الزنا، بشكل علني: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ۝٢﴾ [النور: 2].

---

(1) انظر: **وسائل الشيعة**، ج 28، الباب 5، ص 20، ح 3.

كثيراً ما يتساءل البعض عن وجه الإعلان في إقامة حد الزنا وعن الملاك في ذلك؟

والمسألة تبدو هينة إذا فرضنا أن إقامة الحد بصورة علنية أمر تعبدي لا نقاش فيه، وأن المتغيرات الزمانية والمكانية والظروف الاجتماعيّة ليس لها مدخلية فيه أو أنه ليس ثمة مصالح أو مفاسد مترتبة على ذلك، لكننا لو أقررنا بأنّ الأحكام جُعلت وفقاً لجلب المنافع ودرء المفاسد، وأن هذه المصالح والمفاسد ذاتيّة ونفس أمرية وليست من الأمور المخفية أو التعبُّدِيّة، وأن سائر الأحكام مجعولة على هذا النحو، فعندئذٍ يحق لنا السؤال عن الملاك في إقامة حد الزنا بشكل علني؟

يذهب البعض إلى أنّ الهدف من إقامة الحدود، هو الردع عن الجريمة وإقرار الأمن الاجتماعيّ والأخلاقي، ومثل هذا الأمر يقتضي الاستفادة من علوم مؤثرة في هذا المجال، كعلم الاجتماع والنفس والجرائم، ويعتقد هؤلاء بأنّ تحديد العقوبة يتطلب قراءة للتبعات التي ستفضي إليها، فإذا أخفقت العقوبة في تحقيق الأهداف المرجوة منها، أو تحوّلت إلى عامل سلبي يلقي بظلاله على المجتمع فإنه يلزم إيجاد طريقة للحؤول دون ذلك، فمثلاً إن أدى الحد إلى الإساءة للدين أو إضعاف موقفه أو تمخضت عنه أعراض خطيرة، كأن تكون نفسية أو اجتماعيّة، مما يتيح للأعداء المترصدين بالدين استغلال هذا الأمر لتشويه حقيقته، فإنه يجب إعادة النظر في إقامة الحد، وقراءة الظروف والأجواء كافّة التي تسبق أو تلحق ذلك.

ولنلقِ نظرة على الأخبار الواردة عن أهل البيت (ع) التي تناولت مسألة العقوبة العلنية وآلية تطبيقها، ولنرى هل صح ما قيل من أنها تفضي إلى ما لا تُحمد عقباه أو يستلزم منها تبعات سلبيّة وخطيرة؟

على ما يبدو لنا إن جملة من هذه الأخبار ذكرت خصوصيّات وحالات حددت من خلالها ملاك عقوبة المجرم (أولاً) وملاك تطبيقها بشكل علني (ثانياً) بحيث إنه لو أُحرز الملاك والتُفتَ إليه وروعيَ قبل إقامة الحد فإنه لن تكون هناك تبعات سلبيّة أو عواقب خطيرة.

ولا بدّ من الإشارة **أولاً** إلى أنّ، هناك فرقاً بين إقامة الحد بصورة علنية وبين إقامته في الملإ العام. إن ما نستشفه من ظاهر الآية، ومن مجموع الروايات هو لزوم إقامة الحد بصورة علنية وبحضور طائفة من المؤمنين، وليس إقامته بشكل خفي ومستور.

والآية لا تفيد إقامة الحد في الملإ العام، فالقرآن الكريم ينوه إلى ضرورة ﴿...وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٢﴾، وليس أن يقام الحد على مرأى ومسمع من الناس، في الشوارع والأسواق، بل تكفي إقامته في مكان مغلق بحضور عدد يصدق عليه طائفة من المؤمنين، لا أن يتحوّل الحد إلى مشهد يجذب إليه القاصي والداني، ويلاحظه كلّ مستطرق وعابر سبيل، إذ قد يكون بين هؤلاء من هو جاهل بأحكام التعزيرات في الإسلام أو جاهل بوضع المجرم وجريمته المقترفة، فيشاهد السياط تنهال على جسد المجرم فتأخذه الشفقة والعطف فيميل إلى جانب المجرم، وهكذا تتبلور هنا وهناك ردود أفعال نفسية لدى الشباب والمراهقين فتدفعهم إلى مساندة المجرم وتأييده بدلاً عن مساندة القانون والمطبق له.

وقد ورد في الخبر أن أمير المؤمنين (ع) مر ـ وهو بالبصرة ـ على رجل يقام عليه الحد، وحوله جماعة فقال أمير المؤمنين (ع): يا قنبر انظر ما هذه الجماعة؟ قال: رجل يقام عليه الحد، قال: فلما قربوا ونظر في وجوههم، قال: **لا مرحباً بوجوه لا تُرى إلا في**

كلّ سوء، هؤلاء فضول الرجال، أمطهم عني يا قنبر[1].

ثانياً: إن إقامة الحد بصورة علنية معناها أن تكون هناك فسحة تتيح لمن أراد الحضور أن يحضر ويشهد، لا أن يكون المكان مغلقاً غلقاً تاماً، بحيث يمنع أي شخص من الحضور، وبالتالي تكون هناك فرصة أمام منفذ الحد للتطاول على الشريعة ومضاعفة الحد على المذنب، وذلك لضغينة أو حقد أو كونه يبتغي من وراء ذلك مأرباً سياسياً يدفعه إلى زيادة الضغط على المذنب.

إذن، من فوائد تطبيق الحد بصورة علنية تقويض الفرص أمام المواقف والأغراض الشخصية التي قد تتحوّل إلى عذابات مضاعفة تطال جسد المذنبين.

إن ما يدفعنا إلى ذكر هذه الأمور والتنبيه عليها هو كثرة وقوعها على مدى الأزمان، فالتاريخ حافل بالمذنبين الذين وقعوا تحت نقمة سياط الحاقدين أو الذين كانت لهم مآرب من وراء مضاعفة الحدود أو نتيجة تبلد وقسوة المنفذ لكثرة الحدود التي أقامها. ومن هنا كان من الضروريّ وجود طائفة من المؤمنين تكون بمثابة الرقيب والشاهد على مجريات هذه العمليّة.

ثالثاً: كما هو واضح من النصّ القرآني فإن لحضور طائفة من المؤمنين أهميّة بالغة تتعدى كون هذه الطائفة تمثل عنصراً رقابياً مهمته مراقبة تفاصيل تنفيذ الحدود، فإنها تضطلع بدور آخر، لا يقل أهميّة عن سابقه يتمثل في التبليغ والإعلام، فمن خلال حديثها مع الناس ستساهم في ترويج ظاهرة العقوبة التي تشكّل رادعاً عن تفشي الجريمة، فمن أمن العقاب أساء الأدب. إذن فهي أقرب ما تكون

---

(1) انظر، الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 1، كتاب الحدود، باب من الزيادات ص 172، ح 34 ونهج البلاغة، الكلمات القصار، ش 200.

إلى هيئة المحلفين أو لجان التحكيم التي نشاهدها في المحاكم.

والشاهد على ذلك، الخبر المروي عن أهل البيت (ع): **لا يقيم الحد من لله عليه الحد**[1]، وهو الخبر ذاته الذي دفع الإمام (ع) لوصف الرجال المجتمعين على إقامة الحد كما مر بقوله: **هؤلاء فضول الرجال**، وليس طائفة من المؤمنين.

رابعاً: إن إقامة الحد بصورة علنية مرهون بحالة الزنا فقط، فالأخبار التي ذكرت ذلك قيدته بحالة الزنا، وكذلك السياق القرآني فهو ناظر إلى الزاني والزانية لا غير. وعليه لا يمكن تعميم حكم هذه المسألة إلى غيرها من الموضوعات الأخرى.

ولو تجاوزنا سياق الأخبار التي حددت شروطاً خاصة لإقامة الحد بصورة علنية، ونظرنا إلى موضوع الزنا نظرة تحليلية لوجدنا أن الزنا إنما يثبت بإقرار الزاني من تلقاء نفسه ـ وليس بإكراهه أو تهديده ـ وأمّا ثبوته من خلال الشهود فإنه غير ممكن إلا في حال عمد الشاهد إلى التجسس ليحرز المشاهدة، وفي مثل هذه الحالة سوف لن يكون مؤهلاً للشهادة لافتقاده عنصر العدالة بسبب التجسس. لكن، لو أقر الزاني من تلقاء نفسه بغية تطهيره من الذنب، فعندئذٍ يصار إلى إقامة الحد عليه، وفي مثل هذه الحالة لن تكون هناك خشية من تبعات أو أعراض، نفسية أو اجتماعيّة، تسببها إقامة الحد بصورة علنية على الزاني، لإقراره وعزمه على تطهير نفسه[2].

إذن من مجموع الأخبار الواردة عن أهل البيت (ع) يتضح ملاك

---

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 76، ص 26.

(2) بالرغم من أنه ورد في بعض الأخبار أن: توبته ـ أي الزاني ـ إلى الله في السر أفضل من أن يفضح نفسه ويهتك ستره، انظر، المصدر نفسه (طبعة بيروت)، ص 79.

تنفيذ الحدود بشكل علني وتنجلي أبعاده وحيثياته، بحيث لا تبقى هناك خشية من استغلال أو انتهاك حقوق المذنبين أو حصول تبعات وأعراض سلبيّة، لأن الروايات والأخبار أخذت هذه الأمور جميعها بنظر الاعتبار.

8 ـ ملاك قصر صلاة المسافر: من البحوث التي تدور حولها سجالات كثيرة في المحافل الدينيّة، موضوع صلاة المسافر، وذلك إثر المتغيرات الكثيرة التي طرأت على السفر من حيث سهولته وقصر مدته وعدم وجود المشقة والعسر في إطار الأربعة فراسخ أو الثمانية فراسخ (ذهاباً وإياباً). فلو رجعنا إلى العُرف اليوم لوجدناه لا يعد طي مثل هذه المسافة سفراً على الإطلاق، فالمدة التي تستلزمها هي 20 دقيقة لا غير، ومن هنا فمن طوى مثل هذه المسافة وفي فترة زمنية مشابهة سوف لن يعد نفسه مسافراً.

في السابق كان الوقت اللازم لقطع هذه المسافة نصف يوم على الأقل. وقد ورد عن معاوية بن عمار قوله لأبي عبد الله الصادق (ع): إن أهل مكة يتمون الصلاة بعرفات، قال: **ويلهم أو ويحهم وأي سفر أشد منه لا، لا يتم**[1]. في حين أن ذات المسافة تقطع اليوم في أقل من نصف ساعة ولا تستلزم أي مشقة أو عسر.

والمسألة المطروحة هنا، وبغض النظر عن مقدار المسافة المحدّدة في الروايات، هل هناك معيار وملاك لهذا الحكم يمكن اعتماده في الاستنباط في حال تغيرت الظروف، وهل الأخبار الواردة عن أهل البيت (ع) أشارت إلى مثل هذا الملاك أم اكتفت بذكر الحكم فقط؟

---

(1) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 286، ح 1301؛ **ووسائل الشيعة**، ج 8، الباب 3 من أبواب صلاة المسافر، ص 463، ح 1.

من جملة القرائن التي يمكن الاستشهاد بها على مدى اهتمام أهل البيت (ع) بالملاكات، ومدى حرصهم على ذكرها في أحاديثهم، تحديدهم معيار صدق السفر وملاكه الذي يلزم منه قصر الصلاة، ولإلقاء مزيد من الأضواء على ذلك نشير إلى عدد من الأخبار:

ذكر الصدوق بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) أنه سمعه يقول: **إنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقل من ذلك ولا أكثر، لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأثقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم، ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأن كلّ يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لما يجب في نظيره؛ إذ كان نظيره مثله لا فرق بينهما**[1].

والرواية صريحة في أنّ معيار السفر هو مسيرة يوم واحد بدلاً من الثمانية فراسخ، وهو قول الإمام: **إنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقل من ذلك ولا أكثر، لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم، فوجب التقصير في مسيرة يوم.** وذلك أن مقدار المسافة ـ أي الأربعة أو الثمانية فراسخ ـ تتغير بتغير الزمان لكن اليوم الواحد باقٍ على حاله. بمعنى أننا نقطع في الحال الحاضر، في اليوم الواحد مسافة تزيد بكثير على الثمانية فراسخ، فالثمانية فراسخ إذن لا يمكن عدها معياراً ثابتاً على مدى الأزمان.

المعيار الآخر هو وسائط النقل المتعارفة، وفي الوقت الحاضر تشكّل الباصات والقطارات والشاحنات وسائط نقل متعارفة، في حين لا تشكّل الطائرات وسيلة نقل متعارفة لعدم استخدامها من قبل غالبية الناس.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 290، ح 1320، **ووسائل الشيعة**، ج 8، الباب 1 من أبواب صلاة المسافر، ح 1.

المسألة الثالثة هي أنه لو لم تكن مسافة يوم واحد معياراً للقصر، فإنّ مائة أو ألف سنة سوف لن تشكّل هي الأخرى معياراً لذلك. بمعنى أنه ينبغي التشكيك في صدق السفر على مسافة ساعة أو نصف ساعة، وفي المقابل أن لا يتعدى وجوب القصر مسافة يوم واحد.

إذن، فالمسافة التي كانت تطوى بالوسائط المتعارفة في ذلك الوقت، أي زمن صدور الخطاب، كانت لا تتجاوز البريد أو الثمانية فراسخ، والحال أن هذه المسافة تغيرت مع وسائط النقل العصرية، في حين لم يتغير اليوم الواحد وسيبقى في المستقبل أيضاً دون تغيير.

وهناك رواية أخرى في هذا الباب قد تلقي مزيداً من الضوء على هذه المسألة، وهي قوله (ع): **وإنما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ، لأن ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل وهو الغالب على المسير، وهو أعظم المسير الذي يسيره الجمالون والمكاريون**[1]. وإلا فالمعيار هو يوم واحد.

لكن ماذا لو تغير هذا الأصل ـ أي مسافة ثمانية فراسخ ـ في زماننا فأصبحت مسيرة يوم واحد هي غير الثمانية فراسخ، فهل يبقى أصل الزمان (يوم واحد) هو الذي يحدد مقدار المسافة؟ هناك رواية أخرى ينقلها الشيخ الصدوق تدعم هذا القول، وتصرح بمعيار السفر وملاكه، فقد ورد أنه **سافر رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى ذي خشب وهو مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان**[2]: **أربعة**

---

(1) المصدر نفسه، ح 2؛ **وعلل الشرائع**، ص 266، ح 9؛ **وعيون أخبار الرضا**، ج 2، ص 113.

(2) البريد: يقال للدابة التي تقطع ما بين المنزلين والبالغة 24 ميل تقريباً لتنقل الرسائل والكتب للمنزل الآخر، فالمسافة الفاصلة بين المنزلين يعبّر عنها بالبريد.

وعشرون ميلاً، فقصر وأفطر فصار سنّة[1].

والتعبير **بالبريد أو البريدين أو مسير يوم وليلة**، كاشف عن أن المسافة التي كانت تقطع في يوم وليلة لا تتجاوز الثمانية فراسخ في العادة. وهذا ما تكشفه الروايات المذكورة في هذا الباب والتي تضمنت إلى جانب ذلك ملاك القصر ومعياره أيضاً[2].

ويمكن القول إنّ سبب اللجوء إلى المعيار المكاني ـ الثمانية فراسخ ـ في ذلك الوقت هو المساواة بين المعيارين، أي المكاني والزماني، فكان اليوم الواحد كاشفاً عن الثمانية فراسخ، والثمانية فراسخ لا تطوى إلا في يوم واحد عادةً، وبالتالي فمع تغير الزمن والتطوّر التكنولوجي والصناعي ودخول الآلة إلى المجتمعات الإسلامية، هل يبقى المعيار هو المعيار المكاني أي الثمانية فراسخ؟ والحال أن قطع هذه المسافة في عصرنا الحاضر لا يصدق عليه السفر كما هو معلوم؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب فقيهاً ذا معرفة واسعة بمباني أهل البيت (ع) وفقه الحديث، وقادراً على إحراز المعيار والملاك الذي صرح به العديد من الروايات، وجعله محوراً في عمليّة

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج 8، الباب 1 من أبواب صلاة المسافر، ص 452، ح 4.

(2) من بينها رواية سماعة قال: سألته عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال: في مسيرة يوم، وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ. (المصدر نفسه، ح13)، وخبر علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن الأول (ع) عن الرجل يخرج في سفره وهو في مسيرة يوم، قال: يجب عليه التقصير في مسيرة يوم. (المصدر نفسه، ح 16) وخبر عبد الرحمن بن الحجاج، الذي سأل الامام (ع) عن أدنى ما يقصر فيه الصلاة؟ قال: جرت السنّة ببياض يوم (المصدر نفسه، ح 15)، وهناك العديد من الروايات الأخرى التي تشير إلى هذا المعنى.

الاستنباط. وهذا بالتحديد هو ما يهمنا هنا، أي إحراز الملاك من الروايات، والاستفادة منه في استنباط أحكام الشريعة.

9 ـ تحديد الملاك في زنا المحصنة: إن أول ما يتبادر إلى الأذهان حول حد الزنا بالمحصنة، أي الرجم، هو السؤال عن ملاك هذا الحكم وحيثياته وأبعاده وعن المصلحة التي من أجعلها جُعل مثل هذا الحكم؟

إن ما تشير إليه الروايات الواردة عن أهل البيت (ع) هو أن مثل هذا الحكم أي الرجم لم يأت له ذكر في القرآن الكريم، والمذكور فقط هو الجلد ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾، وقد اختص حكم الجلد في الروايات بالبكر والرجم بالمحصن والمحصنة. وقد يُفهم من بعض الروايات علة التشديد في حد المحصن والمحصنة من قوله (ع): **لأن عنده ما يغنيه عن الزنا**[1].

وقد تضمنت الأخبار مجموعة من ملاكات صدق الإحصان، التي يمكن أن تشكّل دليلاً على أصل الحكم وفلسفته، وتساعد على تحديد آفاق هذا النوع من الحدود وأبعادها (الرجم).

وقد ورد في بعض هذه الأخبار أن من كانت عنده أمة وزعم أنه لا يطؤها، فإن زنت لم تكن محصنة. والرجل إن تزوج المتعة فهي لا تحصنه، إنما ذاك ـ أي الإحصان ـ على الشيء الدائم عنده[2].

ويستفاد من هذين الخبرين أن الإحصان يصدق في حال كان الرجل أو المرأة في غنى عمّا يشبع حاجته الجنسية متى ما راودته، وأن ارتكابهما للإثم لم يكن نتيجة فقدان السبيل الحلال، وهذا

(1) **الكافي** ج 7، ص 178؛ **ووسائل الشيعة**، ج 28، الباب 2 من أبواب حد الزنا، ص 68، ح 2.

(2) **وسائل الشيعة**، ج 28، الباب 2 من أبواب حد الزنا، ص 69، ح 4.

واضح من خلال تعبير الرواية: **إنما ذاك على الشيء الدائم عنده**[1].

الأمر الآخر هو في ما لو كان للرجل زوجة لكنّها مريضة بمرض عضال لا يسمح لها بتلبية حاجته الجنسية، ففي مثل هذه الحالة، ومع فقدان ملاك الإحصان، وهو أن لا يكون متاحاً له تلبية حاجته من هذه الزوجة، لا يصدق على هذا الرجل الإحصان. فإن زنى لا يُرجم لأن من يُرجم ـ بحسب نص الخبر ـ هو: **الذي زنى وعنده ما يغنيه**. فمن كانت له زوجة مريضة كالتي سبق الإشارة إليها فهو لا يملك ما يغنيه.

ويمكن ملاحظة هذه الرواية من جهتين، الأولى هي أنها صرحت بالملاك، والثانية أنها لم تغفل جانب المصالح والمفاسد والظروف المحيطة بالناس وواقعهم المعاش.

إذن، يتضح من خلال روايات أهل البيت (ع) أنهم فسروا آية ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 24] تفسيراً خاصاً مفاده أن المحصنات هن ذوات الأزواج، وحرصوا على إيضاح الملاك في تلك الروايات. كما أنهم (ع) فسروا قوله سبحانه: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: 5] بالمعنى نفسه في الآية السابقة فذكروا أنهن العفائف. يضاف إلى ذلك أنهم حددوا آفاق الإحصان والملاك وأبعادهما في إقامة حد الرجم. ومن هنا فإنّ جملة من هذه الروايات أكدت على أن إجراء صيغة عقد الزواج قبل الدخول ليس كافياً في صدق الإحصان، إنما يتحقق ملاك الإحصان عندما يُدخل بهن، ومن هنا جاء قوله (ع): **إحصانهن أن يُدخل بهن**[2].

---

(1) المصدر نفسه، ح 3، والرواية منقولة عن الإمام الصادق من كتاب: **الكافي**، ج 7، ص 178، ح 2؛ **والتهذيب**، ج 10، ص 13.

(2) المصدر نفسه، الباب 7، ص 77، ح 4.

10 ـ تحديد ملاك المواجهة مع النواشز من النساء: من جملة البحوث التي ما زالت تثار في النوادي العلميّة والاجتماعيّة، محاولة التوصل تفسير وفهم دقيق لهذه الآية ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾ [النساء: 34]. وأول ما يثار حول هذه الآية، هو هل أمر الإسلام بضرب النساء فضلاً عن أنه أباح ذلك؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، فهل يدخل ذلك ضمن المبادئ الدينيّة والتعاليم الشرعيّة؟

قبل الإجابة على هذه التساؤلات لا بدّ أولاً من إلقاء مزيد من الأضواء على الجوانب المحيطة بالآية، ليتضح المعنى المراد منها، ومن ثم محاولة تقصي الأسباب والظروف التي رافقت نزولها. عندئذ يصار إلى البحث عن ملاك الحكم والروايات التي وردت عن أهل البيت (ع) بهذا الصدد:

1 ـ إن ظاهرة النزاع الأسري، وخصوصاً النزاعات الكلامية واللفظية بين أفراد الأسرة الواحدة، هي من الظواهر السائدة التي لا يكاد يخلو منها بيت من البيوت. وحتى الأسر الهادئة والمسالمة نجدها أحياناً تختلف على أمور جزئية لا أهميّة لها.

إن الاختلاف في وجهات النظر شيء، والنزاع في الأمور الجزئية كالنزاع على إدارة المنزل وتربية الأولاد وطريقة تناول الطعام وارتداء الملابس شيء آخر. والقرآن الكريم بدوره رصد هذه الظاهرة وجعل لها طرفين، هما طرف المرأة وطرف الرجل، ففي الموضع الذي تضعف فيه المرأة وتخاف من زوجها جعل الحل هو الإصلاح كما في الآية: ﴿وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يُصۡلِحَا بَيۡنَهُمَا صُلۡحًاۚ﴾ [النساء: 128]، وهذه الآية أشارت إلى طرفي النزاع، ورصدت الحل لكليهما، فإن كانت المرأة هي سبب النزاع، وذلك لنشوزها، فالسبيل هو الإصلاح، وإن كان الرجل هو

السبب، وذلك لإعراضه عن المرأة أو هجره لها، فالحل هو الإصلاح أيضاً.

2 ـ إن الحل الذي يقرّه الإسلام ينطلق من الحقائق والظروف الاجتماعيّة التي يعيشها الناس. وهذا الحل يتميز بطابعه التدريجي: ففي البدء تكون الموعظة والنصيحة لها وفي حال أخفقت يترك الكلام معها وهو ما يعكس موقفاً سلبياً واطئاً، وفي حال أخفق هذا أيضاً، يصار إلى هجرها في الفراش، كأن يتركها ويغير فراشه أو يوليها ظهره في المضجع، وفي حال لم تُجْدِ كلّ هذه الوسائل نفعاً، يتحوّل إلى أسلوب تربويّ أشد غلظة، وهو ضربها ضرباً غير مبرح، عسى أن تستعيد رشدها وتنصلح.

ومن هذا التدرّج نفهم أن الإسلام لم يقترح الضرب كوسيلة أولى للعلاج، بل على العكس من ذلك، جعله حلاً أخيراً بعد إخفاق سائر الحلول.

3 ـ كانت ظاهرة ضرب المرأة ولا تزال من الظواهر المنتشرة في العديد من المجتمعات، سواء الإسلامية منها أم غير الإسلامية، المتمدنة أم غير المتمدنة. وقد خرجت مؤخراً إحصائيات من بعض الدول الأوروبية تشير إلى تعرض العديد من الزوجات للضرب الهمجي من قبل الرجال.

إن الإسلام لم يشرّع مسألة الضرب، إنما حدّدها، وجعلها محصورة في إطار ضيق جداً، يتمثل في الحل الأخير، بعد نفاد سائر الحلول، وذلك بعدما كانت وسيلة منتشرة يلجأ إليها الرجل بمجرد نشوب نزاع بينه وبين المرأة، وبذلك رسم منهجاً سلمياً يتيح للأفراد معالجة النزاعات بالطرق السلمية المعقولة، دون اللجوء إلى الضرب كوسيلة أولى في فك النزاعات، إنما جعله آخر الوسائل العلاجية.

4 ـ إن مفهوم ﴿وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾ لا يعني بأي حال من الأحوال وجوب ضرب المرأة، إنما يعني أن الرجل إن استنفد الوسائل كافّة، من موعظة وهجر، لإيقاف نشوز المرأة وإعادة الجو الأسري إلى وضع الاستقرار والطمأنينة، فإنّ بإمكانه اللجوء إلى الضرب كحل أخير، طبعاً بشرط أن لا يتجاوز الشروط التي أقرتها الروايات للضرب، من عدم كونه مبرحاً وما إلى ذلك.

5 ـ ذهب علماء اللغة والأصوليّون إلى أنّ الحكم هنا على نحو القضية الشرطية، بمعنى: إن خفتم من عواقب النشوز ـ التي يمكن اعتبار التزعزع الأسري معياراً لها ـ وبالتالي أصبحت الأسرة برمتها مهددة بالانهيار، فعليكم أن تتصدوا لذلك باستخدام الطرق المذكورة بحسب الأولوية، فإن وجدتم هذه الطرق لا تجدي نفعاً، فإنّ القرآن الكريم يقترح منهجاً آخراً ولا يحصر العلاج بالمنهج الأول: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا﴾ [النساء: 35].

إذن، فإن وجد الرجل أن الضرب لا يعطي النتيجة المرجوة، بل على العكس، قد يؤدي إلى مزيد من النشوز ويعجّل بالانفصال بين الزوجين، وبالتالي بانهيار الأسرة، ففي مثل هذه الحالة لا يجوز له استخدام الضرب كحل لمعالجة النشوز لأن هذا الحكم جاء مقيداً وليس مطلقاً.

6 ـ إن مسألة تأديب المرأة وضرورة إشباعها حاجات الرجل ليست مسألة صادقة في الأحوال كلها، فقد يكون للرجل حاجات غير مشروعة أو طلبات لا تطاق وخارجة عن قدرة الزوجة، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن أن يقال للزوجة ناشز في حال لم تستجب للرجل. ومن هنا، فإنّ مسألة النشوز لا بدّ أن تُفهم في إطار ما ذكره القرآن الكريم في صدر الآية، وهي قوله سبحانه: ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ

﴿قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ﴾ فالزوجة لا بدّ أن تكون عفيفة، صالحة، وكاتمة لأسرار الأسرة. فالنشوز مرهون بغياب هذه الأوصاف، والمنهج التأديبي الذي يؤسس له القرآن ينطلق من الحقوق المشروعة للرجل على المرأة، ولا يتجاوز حدود إمكاناتها بتلبية كلّ ما يطلبه الرجل.

7 ـ إن المسألة المهمة هي المستوى المسموح به للضرب، فقد ورد في جملة من الأخبار ضرورة أن يكون الضرب غير مبرح ولا مدمٍ ولا مزمن[1]. وروي أيضاً أنه يضربها بالسواك[2].

إذن، من الممكن أن يعد الضرب أحد طرق تأديب المرأة الناشز لكن اللجوء إليه لا يصح إلّا بعد إخفاق المراحل الترغيبية والترهيبية كافّة، والتأديب إن لم يتجاوز الحد المعقول ولم تتخلله رغبة في الانتقام والحقد من الممكن أن يكون ناجعاً إلى حد كبير، لكنه إن تجاوز هذا الحد على غرار ما نشاهده اليوم في معظم محاكم العالم من الاضطهاد والتعذيب للمرأة، فإنّه لا يمت إلى المنهج القرآني بصلة، بل لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار الأساليب المتطرفة في التعامل مع المرأة والاستغلال لها منسجماً مع هذا الحكم (الضرب).

استخلاص واستنتاج

كان هذا إجمال لما ورد في روايات أهل البيت (ع) من حديث حول ملاكات الأحكام، وهذه النماذج بالرغم من كونها مختصرة إلا

(1) البحراني، **البرهان**، ج 5، ص 221.
(2) المصدر نفسه، ولا بدّ من التنويه إلى أنّ المراد من عود السواك هو جنسه وقطره وحجمه، وهو معيار لوسيلة الضرب بغية عدم تجاوز هذا الحد.

أنها تعكس مدى اهتمامهم (ع) بالملاكات التي لو روعيت من قبل الفقهاء لأوجدت نقلة نوعية في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة.

إن دراسة بعض المسائل كبيع المصحف للكافر، وبيع المصحف في أرض العدو، وموارد صرف الزكاة، وموارد وجوبها وتحديدها في تسعة أمور، وما ورد في السبق والرماية وتحديده بالسهم والقوس وسباق الخيل، قد يساعد في الكشف عن ملاكاتها، وبالتالي يحد من الجمود في التعاطي مع هذه المسائل. يضاف إلى ذلك أن الاهتمام بهذه الملاكات من شأنه أن يوفر الحلول للكثير من المشاكل الفقهيّة التي أخذت تتفاقم يوماً بعد آخر، ليس في باب فقهيّ واحد، إنما في كثير من الأبواب الفقهيّة، كمسائل إدارة الأسرة، والتجارة بأعضاء الموتى، والتلقيح الاصطناعي، وزراعة الأعضاء، وهدم الدور لتوسيع الطرق، والتمييز بين الربح والربا المصرفيين، والتجارة بكتب الضلال، وعدم التصدي لها لعدم الجدوى منها، بل ربما أن منعها يولد حرصاً مضاعفاً على اقتنائها، وكذلك مسألة حلية بعض الأصوات والأنغام الموسيقية والتمييز بين الأغاني والموسيقى، وكثير من أحكام الطهارة والنجاسة، والموقف من آلات القصاص والحدود المطوّرة حديثاً والتي تحد من الألم، وحكم استخدام أجهزة الذبح الحديثة التي تحوّل معظمها إلى العمل الآلي، إلى غير ذلك من المسائل التي تعكس مدى قدرة فقه أهل البيت (ع) على معالجتها. ويمكن من خلال الملاكات التي تضمنتها الأخبار تحديد الموقف العملي من هذه المسائل بعد ملاحظة التحوّل الموضوعي لها.

إن أبرز ما تتميز به روايات أهل البيت (ع) هو أسلوبها الإقناعي وتوضيحها للمشاكل، والإجابة على شبهات المخالفين والتصدي لظاهرة الخلط في فهم الأحكام التي سادت وانتشرت بين المدارس

الفقهيّة المعاصرة للأئمة (ع)، والأهم من ذلك، هو تحديدها لملاكات الأحكام وتعليلها، وكان هدف الأئمة (ع) من ذلك تربية تلامذتهم على الاجتهاد، وإبراز منهج الاستنباط مقابل المناهج الأخرى، كالتفسير بالرأي والقياس الباطل.

وفي ختام هذا الفصل، نأمل أن تعكس هذه النماذج جانباً من المرونة والحركة التي يتميز بها المنهج الفقهيّ لأهل البيت (ع)، ومدى قدرته على تلبية المتطلبات الاجتماعيّة المعاصرة. ولفت نظر القارئ الكريم إلى مدى اهتمام روايات أهل البيت (ع) بذكر ملاكات الأحكام وعللها.

الفصل الثالث

مباني ملاكات الأحكام

المقدمة

إن من أبرز البحوث التي تتمحور حول ملاكات الأحكام هو البحث عن مباني هذه الملاكات. ومقولة المباني تعني مجموعة الأسس والجذور التي تعتمد عليها ملاكات الأحكام، وقبول هذه الأسس يمهد الطريق للاستدلال وقبول المدعى. ومن هنا، فإنّ الخوض في المباني ـ التي شغلت الحيز الأكبر من هذا الكتاب ـ ينطوي على أهميّة بالغة جداً.

وقد تناولنا هذه المباني ضمن مجموعة من الأسئلة بغية إثباتها أو نفيها عبر الإجابة عن تلك الأسئلة.

ولنبدأ بأبرز الأسئلة التي تدور حول ملاكات الأحكام:

1 ـ هل تنطوي أفعال الله سبحانه على غايات محدّدة؟ فإن كانت كذلك، فما هي طبيعة هذه الغايات؟ وهل هي منظورة في جعل التكاليف؟

ثم، هل يستهدف الفقه غايات أخروية محضة، كوقاية المكلفين من النار؟ أم إن له إلى جانب ذلك غايات دنيوية هي الأخرى منظورة من وراء جعل الفقه؟ وإذا كان الاثنان منظورين معاً، فما هي

الغايات الكلية للفقه؟ وبعبارة أخرى، هل جُعل الفقه لتحقيق المنافع المادية للبشر وتنظيم حياتهم؟ وهل هذا ما يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار في عمليّة استنباط الأحكام؟

وإذا كان الفقه يستهدف غايات دنيوية، فهل يعتمد في علاجه للمشاكل والأزمات على منهج تعبدي محض غير قابل للنقاش؟ أم اعتمد منهجاً يستمد معطياته من الواقع والظروف المحيطة، وبالتالي فإن تغيّر هذه الظروف سوف يؤثر بشكل طردي على الأحكام الفقهيّة؟ ثم ما هو معيار هذا التغيير وملاكه؟ وأيّ الأحكام ثابت وأيها متغير؟ وكيف يمكن التمييز بين هذين النمطين من الأحكام؟ وما هو الأصل الحاكم عليها؟

ويمكن الإجابة عن هذه التساؤلات في إطار بحث الحسن والقبح الذاتيين للأحكام وتبعيّة الأحكام للمصالح، وكان هذا الموضوع وعلى مدى سنين طويلة مثار جدل واسع بين علماء المسلمين. ومن هنا سنتناول أولاً مباني ملاكات الأحكام، ومسألة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، ثم نستعرض جملة من آراء الموافقين والمخالفين.

2 ـ السؤال الثاني، والذي يعد أصلاً مهماً من أصول هذا الكتاب، يتمحور حول دور العقل وأهميته في الشريعة، وآفاق حركة هذا المصدر الإلهي الدائم في ميدان الشريعة. ونص السؤال عن حقيقة قراءة الدين وكيفيتها لمسألة التعقل وإعمال العقل في الشريعة؟

إن العقل في علمي الأصول والفقه الشيعيّين يعتبر أحد المصادر الأربعة المعتمدة في استنباط الأحكام الشرعيّة، وبالإضافة لما له من دور في فهم النصوص، فإنّ جملة من الأحكام تعتمد على العقل بشكل مباشر، وهي المعبر عنها بـ «المستقلات وغير المستقلات العقليّة».

وبعيداً عن كون مسألة تطبيق الأصول على الفروع، وكذلك تحديد الأحكام الموجودة وفقاً لمعيار الثبات والتغيّر، إنما تتم جميعها في ميدان العقل، فإنّ للعقل دوراً آخراً يتمثل في تنقية المصادر وتمييز الصحيح منها من السقيم. كما أن للعقل حضوراً فاعلاً في مجالات أخرى، لكن السؤال هو عن ماهية هذا العقل وحقيقته، فما المقصود بالعقل هنا؟ وأي العقول هو الذي يقوم بكل هذه الأدوار؟ وما هو مدى اعتباره؟ ثم لو فرضنا أن حكماً ما ورد في نص شرعي، (فأولاً) هل باستطاعة العقل إحراز مناط ذلك الحكم وملاكه؟ ولو تعارض العقل مع النصّ الشرعي، هل بإمكان العقل تغيير ظاهر الحكم لصالح الملاك المستفاد منه؟ وثانياً، هل يعد هذا العمل العقليّ حجة، ويؤيد من قبل الشارع أم لا؟

3 ـ السؤال الثالث يتمحور حول **دور العرف**. ولنستوضح قبل السؤال جملة من المفاهيم التي قد تلقي شيئا من الأضواء على هذا المفهوم. إن العقلاء ـ على اختلاف نحلهم ومذاهبهم ـ إن صدروا عن سلوك معين تجاه واقعة ما صدوراً تلقائياً تساووا فيه، عُبّر عن ذلك بـ «طريقة العقلاء أو بناء العقلاء»، وإن أبدوا ميلاً عاماً نحو سلوك معين، عُبّر عنه بـ «سيرة العقلاء». وقد اهتم الأصوليّون الشيعة ببناء العقلاء وسيرتهم اهتماماً بالغاً، واعتمدوا عليهما في استنباط الأحكام الشرعيّة. لكن السؤال الذي ينبثق هنا هو: إضافةً لما للبناء العقلائي من دور في علم الأصول، هل جميع الارتكازات العقلائية ـ بما فيها التي لم تصل مرحلة الفعلية في زمن صدور الخطاب ـ تصبح حجّة لمجرد عدم ورود المنع بحقها أم لا؟ وهل يمكن اللجوء إلى العرف (السلوك العام) ولبناء العقلاء وسيرتهم في الكشف عن الحكم الشرعي، كالإقرار بمبدإ الأكثرية واعتماده في الاستفتاءات؟ وهل بمقدرة العرف المساهمة في تشخيص بعض المفاهيم المتغيرة؟

وهل يمكن في إطار مدلول النص، مع امتداد الفترة الزمنية وتطوّر المفاهيم وتغير الاستعمالات، تخصيص حكم ما أو تقييده وفقاً للأحكام التي تستند إلى العرف والعقلاء؟ وهل يمكن إقصاء ما وافق عليه العرف واستبعاده في ذلك الزمان، ورفضه العرف في الزمن الحاضر؟ أم لا يمكن؟

إن إثبات ذلك يساعدنا على إحراز الملاكات والاستعانة بها في استنباط الأحكام، لكن لو بقي العرف في إطار محدود ولم يمنح تلك الأدوار التي سبق وأشرنا إليها، فسوف تتقلص دائرة استخدام الملاكات، وتكون عرضة لإشكاليات عديدة.

4 ـ من الأسس الأخرى التي نود التعرض لها هنا، موضوعة العلوم البشريّة ودورها في علوم الشريعة. فمما لا شك فيه أن هناك جملة من الفروع العلميّة لها مدخلية مباشرة في فهم الدين بشكل عام، وأحكام الشريعة بشكل خاص، وقد لا يوجد من الفقهاء والمتكلمين من ينكر ذلك، كما أن الاعتقاد السائد في الأوساط الدينيّة يصر على وجود تأثير لا يستهان به لجزء من العلوم البشريّة على فهم الموضوعات والنصوص، وهذه العلوم تشمل العلوم التمهيدية، كاللغة والأدب والتاريخ وعلم الرجال. لكن السؤال الذي ينبثق هنا هو هل بالإمكان توسيع دائرة هذه العلوم؟ كأن يقال: إن كان علما النجوم والهيئة (الفلك) يسهمان في تحديد القبلة، ومعرفة أوقات الصلاة، ورؤية الهلال، والأحكام التي تتصل بها، وإن كان جملة من الفقهاء ذهبوا إلى ضرورة استخدام علم الرياضيات لتحديد ميزان الإرث، فهل هناك خصوصية لهذه العلوم؟ أم مسألة الحاجة للعلم مطروحة على نحو كلي، بمعنى أن كلاً من علوم الاجتماع والنفس والهرمنطيقيا وفلسفة اللغة وغيرها إن كانت تسهم في استنباط الأحكام وتساعد على التوصل إلى كنه الشريعة وحقيقتها، والإجابة

عن المسائل التي تشغل أذهان المخاطبين، وتذليل المعضلات الاجتماعيّة والأزمات النفسية السائدة في ذلك العصر، والوقوف على غاية المشرّع وإحراز الملاك العلمي للأحكام الشرعيّة، فهل بالإمكان الانتفاع منها؟ بل هل يمكن عدّها ضروريّة في عمليّة الاستنباط؟ ثم أي العلوم لها مدخلية؟ وأيها لا مدخلية لها؟ والتي لها مدخلية، ما هو حجم مدخليتها؟ وهل يمكن معرفة المعيار الذي اعتمده علماؤنا في تحديد مدخلية هذه العلوم بغية الانتفاع منه في توظيف علوم أخرى قد تساعد في فهم النصوص، والكشف عن أحكام جديدة تمتاز بفاعليتها وتأثيرها؟

والأهم من فهم النصوص والكشف عن الأحكام، هو دور التحوّلات العلميّة في إيضاح المسائل وموضوعات الأحكام وتنزيلها الملاكات منزلة الروح السارية في جسم الأحكام.

5 ـ يستند البحث الآخر الذي يتمحور حول استنباط الأحكام إلى النصّ ذاته. والسؤال المطروح هنا هو: هل يعتمد المنهج الاجتهادي على غايات الأحكام؟ أو على ظاهر النصّ والتقرير الصوري للأحكام الشرعيّة؟ وبعبارة أخرى، هل تعتمد الشريعة في جعل الأحكام وإبرازها على نحو خطابات وألفاظ تشريعيّة (وبغض النظر عن البحث المتقدّم حول غائية الأحكام وتبعيتها للمصالح والمفاسد) منهجاً ضمنياً أو صورياً لمواجهة الإشكاليات الناجمة عن ذلك؟ فعلى سبيل المثال، نحن نعلم في باب العبادات أن الله سبحانه فرض الصلاة والصوم في شهر رمضان لمصلحة تصب في صالح الإنسان، تتجسد في تقريبه من الخيرات وإبعاده عن المنكرات، وجعل الدعاء وسيلة للتقرب من الحق والوصول إليه، لكن ذلك ليس بمعنى أن الصلاة إن لم تكن تنهى عن الفحشاء المنكر فهي ساقطة عن المكلّف، أو أن الصيام إن لم يورث التقوى فهو خارج عن دائرة الوجوب. وهذا المعنى واضح

ومسلّم به في العبادات، لكن، هل بالإمكان سحبه على باب الحدود والتعزيرات الإسلامية، كحد السرقة وحد شرب الخمر على سبيل المثال، فيقال إن الأحكام الإسلامية سواء في باب العبادات أم المعاملات أم الأحكام الجزائية أم الاقتصادية، كلّها ذات طبيعة واحدة وأن الشريعة مصرّة على أدائها والإتيان بها بأي حال من الأحوال، حتّى في حال فقدت هذه الأحكام خاصيتها ودورها الرادع الذي جعلت من أجله! فهل هذا القول صحيح أو هناك ملاكات وتقسيمات أخرى مطروحة؟

6 ـ الأمر الآخر هو أننا نملك منظومة من الأسس الدينيّة والعقليّة التي نالت حظاً وفيراً من اهتمام التراث، الإسلامي ودورها لا يخفى في كثير من أحكام الإسلام، سواء الاجتماعيّة منها أم السياسية، كالعدالة، والحرية، وحقوق الإنسان. والسؤال المطروح هنا هو: إلى أي حد يمكن التعويل على هذه الأسس؟ وما مدى القيمة الفقهيّة التي يمكن منحها؟ فهل بالإمكان تصنيفها ضمن الغايات الفقهيّة؟ وما هو المدى الذي يمكن لحقوق الإنسان ـ على سبيل المثال ـ أن تصل إليه في إطار بنية الشريعة وفهمها؟ فمثلاً، لو وُجدَ حكم مناهض لحق الحياة أوحقوق الإنسان، فهل يمكن تفسيره بشكل مغاير؟ أو العمل به بنحو لا يؤدي معه إلى انتهاك حق الحياة؟

إن الأسئلة المطروحة في باب الملاكات لا تنتهي عند هذا الحد، فهناك العديد من الأسئلة الأخرى التي لا بدّ من إبرازها وطرحها على طاولة النقاش، والتعرض لمثل هذه الأسئلة وتنقيحها بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة، واستعراض مزيد من الآراء. ولذلك سنحاول في المرحلة القادمة التعرض بالتحليل والدراسة والنقد لجوانب عديدة من هذا الموضوع، واستعراض ما يدور حوله من آراء ونظريّات، كما سنحاول بيان دورها في إحراز ملاكات الأحكام وسبل الكشف عنها.

1

تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد

إن أول سؤال يمكن طرحه في بحثنا حول ملاكات الأحكام هو: هل الأحكام الإلهيّة معللة بمصالح ومفاسد محدّدة؟

وللإجابة على هذا السؤال (أي إثبات تبعيّة الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد) يلزمنا قبل كلّ شيء إثبات عدّة أمور:

الأمر الأول، إثبات مقاصدية الفعل الإلهي.

الأمر الثاني، بعد إثبات المقاصدية، لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال وهو: كون الله سبحانه حكيماً وأفعاله مجرّدة عن العبث، فهل بإمكان البشر التوصل إلى حقيقة المقصود الإلهي من جعل الأحكام؟ ومن ثم الوقوف على المصالح التي تشتمل عليها؟ وهل يمكن على الأقل معرفة ذلك في أحكام المعاملات والمسائل غير التعبُّدِيّة التي تتصف بأسبقيتها على الشريعة، أم لا يمكن ذلك؟

الأمر الثالث، ما هو الأفق الذي تتمتع به هذه الأحكام والمصالح؟ فهل يمكن استخدام هذه المصالح لتوسعة أو تضييق الأحكام، وهل يمكن استخلاص ملاكات خاصة منها؟

أدلّة تبعيّة الأحكام للمصالح

أ ـ مقاصدية الفعل الإلهي: تقدم أن موضوع تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد ينبثق من مقاصدية الأفعال الإلهيّة، ومن أجل ذلك لا بدّ من أولاً إثبات ضرورة أن يكون الفعل الإلهي معللا بالغرض، وثانياً رصد مدى الاهتمام بهذه الأغراض التي تشتمل عليها الأحكام، وثالثاً هل يمكن التوصل إلى هذه الأغراض أم لا؟

فالأشاعرة لا ترى ذلك، وقد ذهبوا إلى أنّ أفعاله سبحانه غير معللة بالغرض، يقول الفخر الرازي في كتابه المحصول: أمّا القول إنّ تعليل الأحكام مستند إلى كون أفعاله معلَّلة بمصالح العباد، فهو ممّا لا يجب على الله[1]. وذهب الأشاعرة إلى القول بأن تعليل الأحكام يقتضي تعليل أفعاله تعالى، ولو كان فعله معللاً بغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنه يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال[2].

ودليلهم الآخر: هو أن التعليل يتنافى مع كونه مطلقاً، وذلك أن قدرته تعالى مطلقة، ولا يجوز تقييدها بأحكام متضمنة لأغراض محدّدة.

واحتج المعتزلة في مقابل الأشاعرة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث، وأنه قبيح بالضرورة، يجب تنزيه الله عنه، لكونه عالماً بقبحه واستغنائه عنه،

---

(1) **المحصول**، ج 5، ص 133. وانظر أيضاً: الشلبي، محمد مصطفى، **تعليل الأحكام**، ص 95.

(2) الإيجي، عضد الدين القاضي عبد الرحمن، **المواقف في علم الكلام**، ص 331.

فلا بدّ إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره، نفياً للعبث والنقض[1].

وقالت الماتريدية بأن أفعاله تعالى مخلوقات وأوامر، وأنها معلّلة بالمصالح، سواء كانت ظاهرة لنا أو مخفيّة عنّا، لكن لا على نحو الوجوب عليه، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة[2]. فمثل هذا الوجوب ممتنع عليه تعالى.

ومهما يكن من أمر، فإنّ موضع هذا البحث إنّما يكون في علم الكلام، ولا يسعنا تناوله بشكل مفصّل في هذا الإطار الذي يتمحور حول فلسفة الفقه، لكن مع ذلك لا بدّ من تسليط الضوء على بعض جوانبه، والتعرّض إلى أدلة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

لقد تقدم أن الاشاعرة كانوا من أبرز المناهضين لنظريّة **تعليل الأحكام بالأغراض والمصالح**، واستدلوا على ذلك بقولهم أن الأحكام الشرعيّة هي جزء من أفعال الله، وتعليلها يعني تعليل الأفعال الإلهيّة، وتعليل الفعل الإلهي بالغرض معناه أن الأحكام الإلهيّة مقيّدة بالمصالح والمفاسد، وهذه العقيدة تفضي بنا إلى القول بمحدودية المطلق، وكل ما يحده فهو ممتنع عليه. إذن، فتعليل أفعال الله بالأغراض محال.

لكن الإشكال الذي أوهم الأشاعرة والماتريدية يتمحور حول كيفية نسبة الغرض والعلّة إلى الله، والواقع أنا لو فصلنا بين فعل الله وبين الغرض، وأوجبنا على الله أن تكون أفعاله معللة فإنّ، إشكالهم وارد، إذ يعد ذلك بمنزلة التحكم بالإرادة الإلهيّة وفرض شيء عليه،

---

(1) الهمداني، عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد**، ج 11، «بحث التكليف» ص 92؛ و**شرح الأصول الخمسة**، ص 344.

(2) الشلبي، **تعليل الأحكام**، ص 97.

لكننا لو انطلقنا من الحكمة الإلهيّة وقلنا: بأنّ حكمته تقتضي عدم خلو فعله عن الغرض والمصلحة، بمعنى أن وصف العقل المأخوذ فيه يقتضي مثل ذلك، لا بمعنى تحديده أو سلب الإرادة منه من خلال إجباره على شيء.

فمثلاً لو وصفنا شخصاً ما بالعقل، وقلنا باستحالة صدور الفعل العبثي منه من حيث هو عاقل، فلا يعني ذلك أننا أجبرناه على الصواب، وسلبنا إرادته وحددنا قدرته على الفعل. فإن وصفه بالعقل لا يقتضي ذلك بأي حال من الأحوال.

إذن، فحكمة الله لا تنفصل عنه، وهو سبحانه ليس كالبشر من حيث حاجته للعقل والحكمة والكمال. فأفعاله لا تصدر إلا عن حكمة، ولا بدّ أن تكون معللة بعلل، ولا بدّ لأوامره أن تكون ناظرة إلى جلب المصلحة للعباد، أو درء المفسدة عنهم. ومن هنا لن تكون قدرته تعالى محدودة، وبذلك تزول الشبهة[1].

ويمكن الاستدلال على ذلك بنحو آخر، فيقال: إن الأفعال والأحكام الصادرة عن الله تعالى، لا تخرج من إحدى حالتين: إما أن تكون غير معللة بالمصالح والمفاسد وفي هذه الحالة لاشك في أن صدورها عنه يعد ترجيحاً بلا مرجح. وإما أن تراعى فيها المصالح والمفاسد وعندئذٍ يزول محذور الترجيح بلا مرجح. وبما أن الترجيح بلا مرجح قبيح (أولاً)، ومحال على الحكيم الإتيان بفعل عبثي غير هادف (ثانياً)، إذن فإرادة الله تعالى لا بدّ أن تتعلق بأمر ترجيحي، وهذا الأمر ليس سوى المصالح والمفاسد.

وما يجب الالتفات إليه هنا هو نسبة الوجوب إلى الله تعالى في

---

(1) حول أدلة العدلية (بالتحديد الأدلة القرآنيّة) والرد على الشبهات انظر: الهمداني، عبد الجبار، **المغني**، ج 6، ص 218 ـ 255.

قولنا: يجب على الله أن تكون أفعاله معللة بالأغراض والمصالح، فالوجوب هنا ليس بمعنى التكليف والإلزام، إنما هو خبر عن واقع تكويني. لأن الساحة القدسيّة لله سبحانه ليست ساحة تكليف وإلزام.

وكذلك الحال في قولنا: يستحيل على الله أن يفعل فعلاً جزافاً، لأنه يقتضي الترجيح بلا مرجح، إنما هو من باب الإخبار، وليس من باب الإنشاء أو من باب كونه تعالى محتاجاً في كماله أو مراعاته للحق. ومادام الله متصفاً بالحكمة، وحكمته أبدية وأزلية فإنّ الأحكام الصادرة عنه لا بدّ أن تكون معللة بالأغراض والمصالح[1].

وليس الاعتماد على الدليل العقليّ وحده في إثبات هذا الأمر، إنما هناك العديد من الآيات القرآنيّة التي تفيد بتعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، فمنها قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: 115]

وهذه الآية صريحة بخلو أفعاله تعالى من العبث. فجميع مخلوقات الله، بما فيها الإنسان والكون، إنما خلقت وفقاً لأغراض ومصالح، وكذلك الفرائض والتكاليف التي شرّعها للإنسان، هي الأخرى معللة بمجموعة من الأغراض والمصالح.

ويقول سبحانه حكاية عن لسان المؤمنين الذين يذكرون الله قياماً

---

(1) إن من يراجع الأدلة التي ساقها كل من المعتزلة والأشاعرة ـ وخصوصاً إصرار الماتريدية على أن أفعال الله معللة لكن من غير وجوب عليه ـ يلاحظ إخفاقهم الواضح في فهم المراد من الوجوب الذي تطرحه العدلية، وقد دفعهم ذلك للاعتقاد بأن إقرار مثل هذا الوجوب بحق الله تعالى معناه إثبات النقص والضعف له. ولمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع انظر: الرازي، المحصول، ج 2، ص 237 ـ 238، الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 1، ص 127، وكذلك السعدي، مباحث العلّة، ص 400 ـ 402.

وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: 191].

وفي موضع آخر: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الدخان: 38 ـ 39]

ومع وجود جميع هذه الآيات التي تؤكد خلو أفعاله تعالى من العبث والبطلان وصدورها عن غايات وحكم، كيف يمكن القطع بكونها غير معللة بالمقاصد والمصالح؟ ولو تفحصنا الجوانب الأخرى لهذه الآيات لوجدنا أنها تدل على أن من ينسب الفعل العبثي إلى الله سبحانه فهو يثبت له النقص، إذ لا يأتي بالفعل العبثي والجزاف إلا من كان سفيهاً، والله تعالى منزّه عن ذلك. وعندما نجد أن الآيات القرآنيّة تؤكد على أن ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [آل عمران: 108]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت: 46]، نفهم أن معناها ضرورة أن تكون أفعاله تعالى معللة بالأغراض والمصالح، وخالية من العبث والجزاف.

تأسيساً على ذلك، فإنّ الغائية في الخطابات التشريعيّة، إنما هو من الأمور القطعيّة والمسلم بها في الفكر الإسلامي وكذلك ما نلاحظه من تعليل للأفعال والأحكام، والدليلان العقليّ والنقليّ قائمان على وجود صلة غير قابلة للانفكاك بين فعل الله من جهة والحكمة والمصلحة والعلّة من جهة أخرى؛ بل إن هذه الصلة هي عين الحكمة والمصلحة والعلّة، وما نجده من التمييز بينها إنما هو في مقام البيان والوصف وليس في مقام الواقع الخارجي، وهذا المعنى أجمعت عليه الطوائف الإسلامية كافّة[1].

وإضافة إلى الآيات القرآنيّة الدالة على غائية الخطابات

---

(1) انظر: السعدي، مباحث العلّة في القياس، ص 399 ـ 403.

التشريعيّة، هناك الكثير من الأخبار والروايات - على الأقل في المعاملات وليس العبادات - صرّحت بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وسنشير أدناه إلى جملة منها:

1 - ورد في فقه الرضا قوله (ع): **إن الله لم يبح أكلاً ولا شرباً إلّا لما فيه المنفعة والصلاح ولم يُحرّم إلّا ما فيه الضرر والتلف والفساد**[1].

2 - عن أبي جعفر الباقر (ع) قوله في العلّة التي من أجلها حرّم الله الخمر: **إن الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحل لهم ما سوى ذلك من رغبة في ما أحل لهم ولا زهد في ما حرمه عليهم، ولكنه تعالى خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحله لهم وأباحه وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم..**[2].

3 - وورد مثل ذلك في علة تحريم الربا، والرواية صريحة برعاية المصلحة وتبعيّة الحكم لها. فعن الإمام أبي الحسن الرضا (ع) أنه قال: إنما نهى الله عزّ وجل عن الربا لما فيه من فساد الأموال[3].

4 - الشاهد الآخر على تعليل الأحكام بالأغراض يظهر من خلال ما كان يطرحه تلامذة الأئمة (ع) كالفضل بن شاذان (م 260 هـ) الذي روى عن الإمام الجواد (ع) والهادي (ع) وقيل

---

(1) النوري، الميرزا حسين، **مستدرك الوسائل**، ج 16، ص 165. وهذا الخبر منقول عن فقه الرضا (ع)، وهناك روايات أخرى مماثلة وردت في الخمر وبعض المأكولات والمشروبات. انظر: **علل الشرائع**، ص 476.

(2) الصدوق، **علل الشرائع**، ص 484، ح 1.

(3) المصدر نفسه، ص 483، ح 4.

الرضا (ع)، ووصفه الرجاليون بأنه ثقة، وأحد أصحاب الأئمة (ع) ومن الفقهاء والمتكلمين وذو جلالة وقدر.

وقد قال بصدد تعليل أفعاله تعالى: **إن سأل سائل فقال: أخبرني هل يجوز أن يكلف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل لغير علة ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك لأنه حكيم غير عابث ولا جاهل..** إلى آخر الخبر الذي يؤكد فيه أن أوامر المولى ونواهيه لا بدّ أن تكون معللة بعلل وأغراض، وبعض هذه العلل معروف، وبعضها غير معروف، والأخيرة معروفة عند أهلها، ثم استعرض جملة من هذه العلل ونوّه ضمن حديثه إلى أنّ الله عز وجل حكيم ولا يكون الحكيم ولا يوصف بالحكم إلا الذي يحظر الفساد، ويأمر بالصلاح، ويزجر عن الظلم[1].

ب ـ **القيمة الذاتيّة للفعل**: المراد من القيمة الذاتيّة لأفعال الله، هو: كون الفعل الإلهي حسناً أو قبيحاً بذاته من غير أن يكون تابعاً في ذلك للجعل والاعتبار، فمثلاً نحن ندرك حسن العدل وقبح الظلم من دون الحاجة إلى جعل أو اعتبار من قبل الله تعالى. فالكذب قبيح لكونه كذباً، والصدق جميل لذاته.

وقد اختلف العدلية والأشاعرة في هذا الباب الذي أطلقوا عليه، الحسن والقبح الذاتي، اختلافاً شديداً. فذهب الأشاعرة إلى أنّ المصلحة هي ما أذن به الشارع، والمفسدة هي ما حضره الشارع، فالحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحّه الشارع. فليس الحسن حسناً لذاته ولا القبيح قبيحاً لذاته، إنما هو حسن لأن الشارع جعله حسناً، وهو قبيح لأن الشارع عدّه قبيحاً.

---

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 6، ص 58.

والبحث حول الحسن والقبح يدور حول المعنى العقليّ لهما، فإنّ إدراك كونهما عقليين، هو من مهمة العقل العملي لا العقل النظري، أمّا الحسن والقبح بمعانيهما الأخرى أي (الملائمة للطبع) أو (الكمال) و(غير الملائمة للطبع) أو (النقص) فهي غير منظورة في هذا البحث، ولا خلاف عليها بين الأشاعرة والعدلية، وحتى لو فرض كونها ضمن مقولة العقل النظري ومن الأمور البديهية جداً، كبداهة الزوجية للاربعة، فليس ثمة نزاع بين هذين الفريقين، فسواء قال الشرع أم لم يقل، فالعقل وحده كفيل بأن يدرك ذلك. فمثلاً لو قلنا بأن: الكل أكبر من الجزء ولم يصرح الشارع بذلك، فالعقل يدرك ذلك تماماً من غير نزاع. كما أن هناك أموراً منطقية لا تشكّل هي الأخرى مناطق للنزاع بين تلك الفرق، كقاعدة: أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان (فلا يجوز أن يجتمع عدم الليل وعدم النهار في آن واحد ومن جهة واحدة، كما لا يجوز أن يجتمع الليل والنهار مع توفر الشرائط ذاتها)، فهذه من الأمور المتفق[1] عليها والتي تعد خارجة عن نطاق بحثنا الحالي.

المسألة الأخرى تتلخص في أن إدراك العقل للحسن والقبح ناظر إلى حسن الأشياء وقبحها بمعزل عن الواقع والمصاديق الخارجية. فمن يعتقد بأنّ هذا السلوك حسن وذاك قبيح إنما ينطلق من تطبيق السلوك الخارجي على الحقيقة النظريّة، وإلا فإنّ الجميع متفقون على حسن الحسن وقبح القبيح. فالجميع متفقون على قبح الظلم وحسن العدل ولا يختلف فيه إثنان، لكننا لو تحوّلنا إلى الواقع الخارجي للاحظنا أن الناس في تطبيقهم للحسن والقبح على الموضوعات الخارجية المتمثلة بسلوك الأفراد يختلفون على سلوك

(1) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 287 ـ 300.

واحد، فبعضهم يحكم بحسنه وبعضهم يحكم بقبحه. وهذا بطبيعة الحال ليس مرادنا، إنما نريد من الحسن والقبح، هو ذلك الذي يحكم به العقل ويتفق عليه الجميع، كما في اتفاق جميع الناس على قبح الظلم.

الأمر الآخر هو أن إدراك العقلاء لما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، يختلف باختلاف مناشئه، فباستطاعة العقل أن يحكم على الأشياء في كونها مما ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي في ثلاث حالات:

أولها: ما كان علة تامة في التأثير، ويسمى الحسن والقبح فيه بالذاتيين، فالعدل بما هو عدل له حسن ذاتي، أي إنه متى ما صدق عنوان العدل في فعل ما فإنّه لا بدّ أن يكون حسناً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحاً، أي إنه متى ما صدق عنوان الظلم على فعل ما فإنّ القبح فيه ذاتي، وعلته تامة.

ثانيها: ما فيه اقتضاء التأثير، أي إنه لو خلي وطبعه لكان مؤثراً، ومثاله الصدق والكذب، فالصدق بما هو صدق حسن بذاته، وفيه اقتضاء التأثير في إدراك العقل، ولكن هذا التأثير لا يتم عادة مع وجود مزاحم له يمنع من تأثيره نظراً لأهميته، كأن يكون في الصدق ما يوجب قتل النفس المحترمة، أو انتهاك عرض. وكذا الحال في الكذب لو وجد مزاحم منع من تأثيره كإصلاح ذات البين.

ثالثها: ما ليس فيه اقتضاء ولا علية للمصلحة أو المفسدة، فهو فاقد للتأثير لو خلي ونفسه، ولكنه يتقبل العناوين الأخرى فقد يأخذ عنواناً له عليّة التأثير في الحسن فيكون حسناً، أو القبح فيكون قبيحاً، وأكثر المباحات الشرعيّة من هذا القبيل.

وعلى هذا فمعنى كون الحسن أو القبح ذاتياً هو أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوماً

به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه بأحدهما.

وبهذا العرض يتضح الإشكال الذي أورده الأشاعرة بأنه: لو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتيّة، لكان ذلك مضطرداً، ولما تحوّل الحسن إلى قبيح أو القبيح إلى حسن، وبذلك لا يعد حكم العقل ثابتاً ومستمراً تجاه موضوع واحد.

والرد عليه يتلخص في أن حكم العقل ثابت في كلا الحالتين، فمثلاً، نحن نعلم أن العقل يحكم بقبح الكذب، لكن في ما لو أصبحت حياة إنسان رهينة بالكذب فإنّ العقل لا يحكم بالإباحة فقط في مثل هذه الحالة، إنما يحكم بوجوب الكذب أيضاً. ويحكم العقل بحسن الصدق، لكن، لو أدى الصدق إلى إثارة الفتن، أو تعريض حياة إنسان بريء للهلاك، فإنّ العقل يحكم بحرمته. وذلك أن العقل يضع قيوداً لحسن الصدق وقبح الكذب تتلاءم مع الموضوعات المختلفة، فيحكم بأنّ الصدق حسن بحد ذاته والكذب قبيح كذلك بحد ذاته، ما لم يتم مع وجود مزاحم له يمنع من تأثيره. وهذا مثال للقسم الثاني. فالمراد من أن الأفعال لها اقتضاء ذاتي هو أن العنوان لو خلي وطبعه يكون داخلا في ما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح.

والإشكال الآخر الذي أورده الأشاعرة هو أنه: لو كان الحسن والقبح عقليّين، لاختلف الحكم على الأفعال من ناحية تحسينها وتقبيحها، إذ إن العقول متفاوتة في حكمها على الأفعال، بل إن العقل الواحد قد يحكم على الفعل تارة بالقبح وتارةً بالحسن.

والجواب على هذا يتضح مما تقدم، وملخصه: أن العقول بما هي عقول لا تتفاوت في إدراكاتها، وإنما يقع التفاوت بين الناس بتأثير الهوى والغرض والمؤثرات الأخرى. فكثيراً ما نجد من يعرف قبح الظلم وحسن العدل، لكنه ينكر ذلك تحت وطأة الهوى

والمصالح، فيحكم بالظلم على العدل، ويحكم بالحسن على الظلم.

فالمدركات العقليّة المدعاة هي التي يتوافق عليها العقلاء بما أنهم عقلاء، وواضح أن مرادنا من العقل هنا هو العقل العملي وليس العقل النظري الذي هو خارج عن محل بحثنا[1].

والذي يبدو هو أن الأشاعرة خلطوا بين العقل العملي والعقل النظري. لكن ما يجب أن يُعلم هو أن مدركات العقل النظري للواقعيات تتفاوت وتختلف، بينما تبقى مدركات العقل العملي للواقع الخارجي ثابتة.

ومنشأ اختلاف المدركات العقليّة يعود إما لاختلاف الشرائط والظروف من شخص إلى آخر، أو لطبيعة الحكم على المصاديق الخارجية المختلفة، فمثلاً: اختلفوا في حد السرقة، فذهب بعضهم إلى حسن القطع وبعضهم إلى قبحه، والجميع متفق على ضرورة حد السارق لا مكافأته، لكن الاختلاف إنما وقع بين العقلاء في نوعية الحد وكيفيته، إذن فهذا المورد خارج عن إطار العقل. ومن هنا كان لا بدّ من التنويه إلى أنّ حكم العقل بالحسن والقبح بمنأى عن الواقع الخارجي، وبعيداً عن تطبيقه على موارده الخارجية، هو الذي أوقع النـزاع بينهم.

والسبب الذي جعلنا نتناول بحث الحسن والقبح الذاتيين ضمن موضوع تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، هو اعتقادنا بأنّ كافّة أفعال الله تعالى وأوامره حسنة بذاتها، وجميع نواهيه تكون عن أفعال قبيحة بذاتها، (طبعاً مع الأخذ بنظر الاعتبار المقدمات والتفاصيل التي أشرنا حول مقاصدية الأحكام وتعليلها بالغرض) لا أن بعض أوامره حسن ذاتاً وبعض نواهيه قبيح ذاتاً، بل إنا نحكم

---

(1) الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 286 ـ 288.

بحسنها وقبحها جميعاً، والسبب في ذلك هو ذاتيّة الحسن والقبح بمعنى أن حسن الأوامر وقبح النواهي ضروريّا الإدراك.

وعليه، فإنّ الصانع الحكيم والمدبر والرحمن الرحيم لا يأمر عباده بغير مصلحتهم، ولا ينهاهم إلا لدرء مفسدة عنهم، وهناك إضافة إلى الأوامر والنواهي المباحات التي ندركها بالتفصيل، وبإمكاننا اكتشاف ملاكاتها بأدنى تأمل.

إذن، فإن لم يتسن لجميع الناس إدراك حسن الأشياء وقبحها على نحو تفصيلي، فإنّ ذاتيتها تجعلهم قادرين على ذلك، وبما أنها قابلة للإدراك، فإنّ المصالح والمفاسد التي تنطوي عليها هي الأخرى تكون قابلة للإدراك. طبعاً قد تأتي أحياناً على نحو العلّة التامة، وأحياناً أخرى على نحو الاقتضاء أو العلّة الناقصة كما يصطلحون عليه.

والنتيجة التي نستوفيها من مجمل بحث القيمة الذاتيّة للأفعال الذي يأتي ضمن موضوع تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، هي أن الأوامر الإلهيّة قد تأتي كلية ومجملة، وقد تأتي تفصيلية تنطوي على الحسن الذاتي وتكون معللة به، والنواهي الإلهيّة، تنطوي على القبح الذاتي وتكون معللة به. ولهذا السبب، فإنّ بمقدورنا وفقاً لهذا الاتجاه اكتشاف الملاكات وإحرازها من بعض الأحكام والنصوص التشريعيّة.

ج ـ إمكانية إدراك بعض الملاكات والعلل: نظراً لنفيهم تعليل أفعال الله بالغرض، أنكر الأشاعرة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد أيضاً، وكما تقدم فإنّهم اعتقدوا أن لازم تعليل أفعاله تعالى بالغرض هو لزوم العجز والتحديد لقدرته، ومن هنا التزموا بثلاثة مبادئ:

1 ـ إنكار تعليل الأحكام الشرعيّة: فقد نفوا الملازمة في أحكام

الشرع، وقالوا: لو قلنا إنّ أحكام الله معللة للزم من ذلك تقييد إرادة الله وإيجاب ما لا يجب عليه.

2 ـ إنكار السنخية: دليلهم الآخر يقوم على نفي المناسبة بين الأحكام وموضوعاتها، فليس ثمة ضرورة أن تكون مثل تلك المناسبة قائمة، فإنّا نلاحظ وجود مناسبة وسنخية بين الواقعيات الخارجية المختلفة، كالتي توجد بين طلوع الشمس وارتفاع درجة حرارة الجو، في حين لا نجد مثل تلك النسبة بين الأمور الاعتبارية، والتي تعد الأحكام من أبرز مصاديقها.

3 ـ إنكار الحسن والقبح الذاتيين: بمعنى إنكارهم الحسن الذاتي لبعض الأفعال (الأوامر) والقبح الذاتي للبعض الآخر (النواهي). في حين أننا أوضحنا في ما تقدم أن المحذور الذي وقع فيه هؤلاء ناشئ من اعتقادهم بأنّ القول بالحسن والقبح العقليّين يفضي إلى تقييد إرادة الله والحد من قدرته، والحال، هو عدم وجود مثل هذا المحذور، إذ إن بحثنا ينصب على الجنبة الواقعيّة والخارجية للأفعال الإلهيّة، فنحن نعتقد بأنه حكيم ومدبر، ولذلك لا يمكن أن يصدر عنه فعل بمحض الصدفة أو العبث. وفي هذه النقطة بالذات تكمن حلول معظم الاختلافات والتجاذبات حول هذا الموضوع.

إذن فبعد فرض القول بأنّ للأفعال في حد أنفسها حسناً وقبحاً، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أم لا؟ وعلى تقدير تمكنه، هل للمكلف أن يأخذ به من دون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك؟ وهذه المسألة هي إحدى نقاط الخلاف المعروفة بين الأصوليّين وجماعة من الإخباريين[1].

---

(1) المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، ج 1 و2 ص 213.

إذن، فالأوامر الإلهيّة إنما جعلت لسعادة البشر، وكل إنسان بإمكانه إدراك ما يسعده بصورة إجمالية، ولذلك نجده يدبر أمور معاشه، ويتساءل دائماً عن كلّ ما يساهم في تكوين سلوك هادف وبلورته، وإذا كان هذا حال الإنسان، فمن غير الممكن أن نتصور أن يشرع الله أحكاماً لا يستهدف من ورائها مصالح، أو يدرء بها مفاسد يكون فهمها متعسراً على البشر، لأن الله تعالى، وبالنظر لما له من مقام الربوبية، أمر الناس بالامتثال لبعض الأفعال، ونهاهم عن غيرها، وهذه الأوامر والنواهي لم تخل من منافع تعود عليهم، وقد أشرنا إلى ذلك في بعض «تعليل الأحكام بالأغراض» واستعرضنا مجموعة من الآيات القرآنيّة التي تؤكد ذلك.

ومن جهة أخرى، فمع الإقرار بتعليل أفعاله تعالى بالمصالح والمفاسد لا يمكن التنصل عن الاعتراف بإمكانية إدراكها، لأن المصالح والمفاسد لا واقعيّة لها إلا إدراك العقلاء[1].

طبعاً يجب أن لا نغفل عن أن مرادنا من وجود المصالح والمفاسد وإمكانية إدراكها من الأحكام والخطابات التشريعيّة، لا يعني أنها جعلت للناس أو المكلفين كلاً على حدة، وبالتالي فعندما يمتثل المكلف ولا يشاهد آثار المصلحة فإنّه ينكر وجودها في الأوامر الشرعيّة. إنما المراد من انطواء الأحكام على المصالح والمفاسد هو استهدافها لأفراد الأمة باعتبارهم كتلة واحدة مجتمعة لا من حيث هم أشخاص متفرقين. ومن هنا فإن صدر التشريع بقطع يد السارق فلا يعني ذلك أن مصلحة هذا التشريع (القطع) ستعود مباشرة على السارق نفسه، بل المراد من المصلحة هو المصلحة

---

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 236.

العامة من وراء هذا التشريع. مع أن هناك، في خصوص هذا الحكم، دوراً رادعاً وتأديبياً ينعكس على السارق نفسه.

ومن الأمثلة أيضاً، قصاص القاتل الذي ينطوي على مصلحة عامة تعود منافعها على المجتمع بأسره، وفي الوقت نفسه هو يشكل عقاباً واقتصاصاً من المجرم. يقول الإمام الخميني بهذا الصدد:

«كما أن المصالح والمفاسد في الأحكام، على رأي العدلية، ليست بمعنى كون الحكم بالنسبة إلى كلّ أحد ذا مصلحة، كما في الأحكام السياسية والجزائية، فإنّها أحكام امتنانية على الأمة، وإن كان فيها ضرر وحرج على الجاني»[1].

تأسيساً على ذلك، فإنّ تعليل الأحكام، لا يعني فرض شيء على الله تعالى، إنما المراد منه هو المناسبة بينها وبين المصالح والمفاسد. وهنا قد يكون من المناسب استعراض بعض الأدلة على إمكانية إدراك المصالح والمفاسد التي تنطوي عليها بعض الأحكام (الأحكام غير التعبُّدِيّة):

أدلة إمكانية إدراك المصالح في الأحكام غير التعبُّدِيّة

1 ـ إن هذا النمط من الأحكام، لا يندرج تحت إطار الأحكام التعبُّدِيّة، كي نستمد منه في الممارسات الروحانية، كتهذيب النفس والسير والسلوك، وإحراز المراتب المعنوية العالية. كما أنه ليس من الأحكام الدينيّة المختصة، كي لا ينالها العقل، أو لم تكن موجودة قبل الإسلام[2]. ولذلك فإنّ فكرة ضمور المصالح والمفاسد التي

---

(1) الخميني، روح الله، **كتاب البيع**، ج 1، ص 357.

(2) للاطلاع على واقع الأحكام قبل الإسلام انظر: ايازي، السيد محمد علي، **فقه پژوهی قرآني**، ص 131 ـ 198.

تنطوي عليها الأوامر والنواهي التشريعيّة، وخفاء الملاكات المأخوذة في جعلها تبدو غير صائبة إلى حد بعيد. إن هذه الطائفة من الأحكام إنما شرّعت لتكون عاملاً فاعلاً في إعمار الدنيا وتذليل المشاكل والمعضلات الاجتماعيّة، فلو أخذنا مسائل التجارة على سبيل المثال نلاحظ أنها منظومة من الأوامر والنواهي، تستهدف إقرار جملة من القيود والشروط تحدد من خلالها آليّات لممارسة التجارة وفق المنظور الإسلامي في هذه الحياة، وليس في حياة أخرى. وهذه القيود والشرائط، الهدف منها هو الحد من بعض الظواهر السلبيّة، كالاستغلال والخصومات والنزاعات التي تحدث عادةً بين الناس جرّاء المعاملات، وليس الهدف منها حل العقد الروحية أو تحقيق الثواب الأخروي. إذن فليس هناك ثمة ما يدعو لإخفاء الملاكات أو العلل، بل من الممكن القول إنّ هذه الأحكام تنطوي على معايير عامة وثابتة، كإقرار العدل وتحقيق التوازن وحفظ الكرامة وبسط الأمن، وعليه، فإن أُخذ في جعل هذه الأحكام جملة من المصالح والأغراض، فلا بدّ من إبرازها في هذه الحياة الدنيا وجعلها في متناول المجتمع الإنساني[1]. طبعاً قد تكون جزئيات الأحكام غير واضحة المقاصد، لكن ذلك لا يمنع من التوفر على فهم وتفسير لها في إطار المنحى والسياق العام لها انطلاقاً من المصالح الواضحة التي تنطوي عليها.

2 ـ يعتبر العقل أحد المصادر التي يستند إليها الفقهاء في استنباطهم، وتنشأ مصدريته من قابليته على إدراك الأحكام الشرعيّة،

---

(1) من الممكن أن القول إن الالتفات إلى المصالح ورعاية الأغراض في التكاليف الإلهيّة يفوق ما يستهدفه العقلاء في سلوكهم، فإذا كان العقلاء يتميزون بحرصهم على تحقيق العدل من خلال سلوكهم، فإن الآية القرآنيّة ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: 8] جعلت من العدل قريناً للتقوى الاجتماعية.

وإدراك ما تنطوي عليه من مصالح ومفاسد ومقاصد منظورة لدى الشارع. وسنتحدث بالتفصيل عن هذا الموضوع في بحثنا القادم حول العقل.

ولذلك فإن فهم مقصود الشارع يتم أحياناً عن طريق الألفاظ والمعاني، وأحياناً عن طريق إحراز العلل والمقاصد التي دفعت الشارع إلى إصدار الأحكام، وللعقل دور فاعل في كلا الحالتين، ولا تنحصر صلاحيته بإصدار الحكم، إنما هو مدرك للأحكام الشرعيّة، وحاكم بالملازمة في الوقت ذاته[1].

د) **الأحكام وآفاق المصالح**: إن تبعيّة الأحكام للمصالح وإمكانية إدراكها، يجرّنا بطبيعة الحال إلى الحديث عن آفاق المصالح في الأحكام الشرعيّة. ويتضح مرادنا من هذه المقولة من خلال الإجابة على الأسئلة التالية: إذا كانت هناك ثمة مصالح منظورة لله تعالى من وراء جعله للأحكام، فهل هذه المصالح غير العبادية، تقتصر مهامها على الجانب الأخروي وتحقيق الثواب وتجنب العقاب

---

(1) المراد من حكم العقل، هو كون العقل طريقاً للعلم بالحكم الشرعي. والخلاف الذي وقع في الحقيقة إنما هو حول قابلية العقل لإدراك الأحكام الشرعيّة من غير طريق النقل، أي إن الخلاف واقع في خصوص المستقلات العقليّة لا غير. وقد قسموا مدركات العقل إلى مستقلة وغير مستقلة وأرادوا بالمستقلة ما تفرد العقل بإدراكه لها دون توسط بيان شرعي، ومثلوا له بإدراك العقل للحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما، وفي مقابلها غير المستقلة، وهي التي يعتمد الإدراك فيها على بيان من الشارع كإدراكه (العقل) وجوب المقدمة عند الشارع بعد اطلاعه على وجوب ما تقدم له، أو إدراكه نهي الشارع عن الضد العام بعد اطلاعه على إيجاب ضده. (انظر: الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 280). وسيأتي تفصيل هذا البحث في الأصل الثاني من أصول ملاكات الأحكام معززاً بالآراء المطروحة في هذا الباب والأفق الذي يتسع له والردود الواردة عليه.

والنجاة من النار؟ أم أن الأحكام التشريعيّة تنطوي على مقاصد دنيوية ومنافع مادية للبشر، وأن المصالح والمفاسد التي تنطوي عليها تنصب على الجانب الدنيوي فحسب؟

والسؤال الآخر هو: هل يؤلف الكون نظاماً أخلاقياً شاملاً؟ وإذا كان الدين، وبموازاة النظام الكوني والأخلاقي، جاء بتشريعات يستهدف من خلالها تأمين المتطلبات الدنيوية للبشر، فهل يبتغي من وراء تلك التشريعات، إضافة إلى الجوانب الدنيوية، تحقيق مآرب معنوية وأخلاقية؟ وبالتالي يكون كلا الموردين، الدنيا والآخرة، منظورين في تشريعاته؟

لا شك في أنّ العبادات، كالصلاة والصوم والحج، تتضمن جانباً أخلاقياً، إذ الغاية من تشريعها هي توجيه الإنسان نحو السير والسلوك وتهذيب النفس والتقرب إلى الله. كما أن للصلاة والصوم دوراً هاماً في طمأنة القلوب وتطهير النفوس وجلائها وتزكيتها وتقوية الإرادة وجعلها صلبة تجاه الأزمات والمصائب وتعديل الغرائز، ولا شك في ذلك أيضاً.

ومما لا ريب فيه أن للبعد المعنوي والأخلاقي تأثيراً إيجابياً ينعكس على جملة من الأنماط السلوكية، كمراعاة حقوق الآخرين والتقيد بالقوانين وتجنب الاعتداء على حقوق الآخرين، وهي تضمن للإنسان قدراً كبيراً من السعادة في هذه الحياة.

لكن الذي يتميز به بعض الأحكام مثل ضرورة كتابة الدَيْن ووجوب الإشهاد عليه، والنهي عن أكل الربا، والنهي عن التطفيف في البيع والاحتكار والغلاء، أو بعض الأحكام من قبيل أحكام الإرث والرضاع، وما ذكره القرآن والسنة من أحكام كثيرة حول التجارة والزواج والطلاق والأطعمة والأشربة والقصاص والديات،

هو الطابع الدنيوي لها، فمن الواضح أنها تستهدف تحقيق السعادة والرفاه وتيسير أمور الحياة.

إذن، فهذه الأحكام إنما جعلت لتيسير العلاقات والحد من الاستغلال والتصدي للأزمات وحل الخلافات، ومن الطبيعي جداً أن تكون لها مقاصد دنيوية، فإضافة إلى إمكانية إحراز ملاكاتها فإنّها تتميز بطابعها الدنيوي، وبما أنها كذلك لا بدّ من البحث عن علل محدّدة وملائمة لعلاج الأزمات والمعضلات الإنسانية في هذه الدنيا.

ولا بدّ من التأكيد هنا على أن لهذه الأحكام دوراً هاماً في تنمية الحالة المعنوية والأخلاقية لدى الناس، إذ إن المجتمع الذي يراعي حقوق الآخرين، ويضمحل فيه الكذب والاحتيال، وتصان به أموال الناس، وتحفظ فيه كرامتهم، وتتحقق فيه العدالة الاجتماعيّة والاقتصادية والقضائية والسياسية فإنّه يكون أقرب من سواه إلى تقبل فكرة التوحيد، ويكون مهيئاً أكثر من غيره لإعمار آخرته.

لكن، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذه الآثار والفوائد لا تغير من الأفق العام لهذه الأحكام ولا تقوض مقاصدها الدنيوية، لها ومن هنا قلنا إنّ المقاصد الواقعيّة التي تنطوي عليها أحكام الفقه بما فيها الأحكام الاجتماعيّة تنصب على هذه الدنيا التي يزاول فيها البشر حياتهم، وقد جعلت لتلبية متطلبات الإنسان وحل أزماته بطريقة مفهومة وليست غامضة، وإن كان هناك ثمة جوانب معنوية فإنّ الغاية منها هي الإعداد الروحي وشد الإنسان نحو الآخرة.

وخلاصة البحث، أن من أبرز أصول التعاطي مع ملاكات الأحكام وإحرازها هو أصل تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد. وهذا الأصل يعتمد على جملة من الأمور:

أولاً: كون الله تعالى حكيماً ومدبّراً، فلا معنى لأن تكون أفعاله

غير معللة بالغرض والمصلحة. فجميع أفعاله لا بدّ أن تكون معللة بأغراض ومصالح محدّدة تصب في خدمة الإنسان وسعادته.

ثانياً: إن المصالح والمفاسد التي تنطوي عليها الأحكام قد تكون علة تامة في التأثير كالعدالة، وقد تكون مقتضية للتأثير لا على نحو العلية كالصدق، وهذا هو المراد من معنى الذاتيّة.

ثالثاً: كون المصالح والمفاسد ذاتيّة وغير خافية، يجعلها قابلة للإدراك العقليّ في كثير من الأحكام التي يستند فيها إلى النصوص بالطرق المحدّدة.

رابعاً: المقصد الأساس لهذه المصالح التي يمكن للعقل إدراكها، هو تلبية الحاجات الدنيوية، وإن كان هناك ثمة مقاصد معنوية وأخلاقية فالغرض منها ينحصر في التهيئة والإعداد للآخرة، ومن هنا لا نجد ما يدل على عدم إمكانية إحراز ملاكاتها.

تبعيّة الأحكام للمصالح وأدلة المخالفين

إن الذين تحدثوا عن المصالح والمفاسد وأنكروها، كانوا قد أنكروا قبل ذلك مبدأ تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وحاولوا في السياق ذاته رد مبدإ التبعيّة وتوجيه شتّى النقود له، ولإلقاء مزيد من الأضواء على هذه النقود نستعرض جملة منها في ما يلي:

إنكار تعليل أفعال الله بالأغراض

1 ـ انصبت أولى محاولاتهم النقدية على مبدإ تعليل أفعال الله بالأغراض، والسبب الذي دعاهم إلى إنكار ذلك هو اعتقادهم بأنّ غرض الفاعل يكون سبباً لإقدام الفاعل على القيام بفعله، فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته إليه والمحتاج إلى الغير مستكمل

به، وهو محال على الله لاستلزامه النقص. كما أن هناك العديد ممن يعتقد بأنّ الله لا غرض فاعلياً له، وإنما له غرض فعلي، في حين أن الدقة الفلسفية تنفي الغرض الفعلي عنه أيضاً[1].

والجواب:

من الممكن القول إنّ أفعاله تعالى غير معلَّلة بأغراض مقتضية لفاعليته، ولا عللَ غائية لها، لكن من غير الممكن إنكار كون أفعاله مشتملة على حكم ومصالح وأغراض، وقوله سبحانه في كتابه الكريم: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨﴾ [الأنبياء: 16]، و﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران] صريح في أنّ جميع أفعاله تعالى مبنية على حكم واقعيّة ومصالح حقيقية وأغراض فعلية، فالعلم والحكم والتدبير هي عين ذاته تعالى، وهي ولوازمها غير قابلة للانفكاك عنه. إن الله هو الكمال المطلق ولا يعتريه النقص، لأن الموجود الناقص قد يصدر منه العبث والجزاف، لكن ذاته تعالى عين الكمال، وأفعاله لا يمكن أن تكون عبثية. وبما أن أفعاله تعالى غير زائدة عن ذاته، فلا يمكن التفكيك بينها وبين الحكم والمصالح والأغراض التي تنطوي عليها أفعاله.

ومن الضروريّ أن لا نتوهم أنّ الأفعال الصادرة عن الله تعالى تعني فقدانه للكمال والحكمة والتدبير، أو أن صدورها عنه يعكس حاجته لها باعتباره فاعلاً، والفاعل يكون محتاجاً لفعله، وبالتالي يستكمل بتحصيل الغرض من الفعل ليصل إلى الكمال، بل المراد هو أن الفعل الصادر عنه تعالى ينطوي على مصلحة أو مفسدة تعود

---

(1) عابدي، أحمد، مجلة نقد ونظر، العدد 12، ص 169، 175.

للفعل نفسه، وغايتنا هي التعرّف على تلك المصلحة أو الملاك كي يسعنا العمل بموجبه.

ومما لا شك فيه أن تعليل أفعاله لا يعني تأثره تعالى بالفعل، فإنّ العلاقة بينه وبين فعله ليست علاقة علة ومعلول، وإنما الأفعال نفسها تنطوي على مصالح وأغراض، وهذه المصالح والأغراض هي عين الأفعال والأفعال عين الحكمة والعلّة، ومن هنا فإنّ الغايات والمنافع المترتبة على الأفعال لا تعود لله تعالى كي نقول بأنه محتاج لها ومستكمل بها، إنما هي مترتبة على فعله، وهذا الترتب يصب في صالح الآخرين وليس يعود إلى الله سبحانه. ولذلك فلا محذور في كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض والمصالح وأن هذه الأغراض هي محور معرفة الأحكام؛ بل توسعتها وتضييقها أيضاً.

أمّا قولهم: إنّ الحكمة الإلهيّة تعني انتزاع المصلحة والمفسدة من فعله لا كون فعله معلّلاً بها[1].

فيرد عليه: إن هذا الكلام للأشاعرة، وقد تقدم الحديث عنه بالتفصيل، حيث ذكرنا أنّ هذا الإشكال ناشئ من اعتقادهم بأنّ صفات الله تعالى أمر زائد على ذاته، وبذلك اصطدموا بهذا الإشكال وأنكروا غائية الأفعال الإلهيّة، والحال أن صفاته عين ذاته غير زائدة عليها.

بناءً على ذلك فحتى لو تمسكنا بكون الحكمة والتدبير والعلّة منتزعة من فعله تعالى، لا يتغيّر شيء في أصل الموضوع، وبالتالي يتحتم علينا القبول بمقالة بعض أهل السنة، فإنّهم جوزوا تعليل أحكامه بالمصالح عن هذا الطريق[2]، وهو كون فعله تعالى وأحكامه معللة بالغرض والمصلحة والملاكات وباستطاعة الفقيه إحراز ملاك

(1) المصدر نفسه، ص 171.

(2) السعدي، **مباحث العلّة في القياس**، ص 399 ـ 403.

الحكم وغرضه من خلال عدّة طرق، كتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية والسبر والتقسيم وغيرها من الطرق الأخرى.

يقول الإمام الخميني في هذا الصدد: أمّا الأوامر والنواهي الإلهيّة فهي ليست كالأوامر الصادرة عنا في كيفية الصدور، ولا في المعللية بالأغراض والدواعي، وما هو المعروف بينهم من أنه تعالى يفعل للنفع العائد إلى العباد مع فعله للنفع العائد إليه[1].

وهذا الكلام لا صلة له ببحثنا أيضاً، لانّا لا ندّعي أن يكون لفعل الله غرض، إنما ندعي أن ينطوي فعله على غرض ومصلحة. فلو التزمنا بالأول، للزم علينا الإقرار بأنّ كلّ ما يصدر عن الله تعالى فهو لنقص فيه وبفعله يستكمل ذلك النقص، لأن هذا الاعتقاد ينطلق من كون الغرض أمراً زائداً على ذاته تعالى، فالتمسك به يفضي للقول بأنّه يستكمل بالغرض. وهذا يعني أن لله كمالاً بالقوة ثم يصل إلى الفعل، وهو محال على الله سبحانه المبدإ لكل شيء والكمال المطلق.

إنما نقول: إن من جملة أفعال الله هي الأوامر والنواهي التي تترتب عليها طائفة من الأغراض، وهذه الأغراض قابلة للكشف والإدراك، لأن الله تعالى تحدث إلينا وأخبرنا بها ومنحنا العقل كي نفهم ما تحدث به إلينا وما أمرنا به وما نهانا عنه ولنتطلع في آياته ونتفكر فيها، ومن هنا قلنا إنّ هذه الأهداف والأغراض قابلة للكشف والإحراز.

وقد تصدى صدر المتألهين الشيرازي (م 1050 ق) للإجابة عن إشكالات الأشاعرة على أتم وجه، وكان من جملة ما قاله بهذا

(1) الخميني، روح الله، **الطلب والإرادة**، ص 25.

الشأن: إلا أن يكون مراد شيخهم ومتقدّميهم شيئاً آخر، وهو نفي اللميّة الزائدة على ذاته عنه في فعله المطلق[1]. ثم نوّه إلى أنّ النزاع بين الحكماء والمعتزلة إنما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته في فعله المطلق وإثباتها فيه، وإذا علمت أن هذه الغاية راجعة إلى الذات ومتحدة معها؛ بل هي عين الذات، عندئذٍ يرتفع الإشكال. ثم أضاف مستنتجاً: وقد علمت في تلك المباحث أن هذه المعاني الأربعة أعني العلّة الغائية والفائدة والغاية والغرض كلها في فعل الله سبحانه شيء واحد، هو ذاته الأحدية، ومرجعها إلى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والإرادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقاً، فإذن، العالم الأكبر وهو الإنسان الكامل الأعظم فاعله وغايته أولاً وآخراً ومبدأً ومصيراً هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته[2]. ثم قال مختتماً: ومنشأ هذه التوهمات والإشكالات هو المقارنة بين الوجود الإمكاني والوجود المطلق الإلهي، والمساواة بين الناقص والتام. وقد ظهر وتبين أن الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئاً زائداً على ذاته، وهو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم، وإذا كان واجب الوجود لكونه كامل الذات تام الكمال، بل فوق التمام، لم يكن له في فعله غرض وغاية إلّا نفس ذاته لا شيء وراءه.

وليس معنى هذا الكلام أن فعله المطلق لا غاية ولا غرض له؛ بل إن غايته وغرضه ذاته المقدسة. ومن هنا فإنّ هذا البحث لا يمنع من تبعيّة الأحكام للمصالح، لأنا إذا تمكنا من إثبات كون أفعاله

---

(1) انظر: **الأسفار الأربعة**، ج 6، ص 366، في تحرير محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة والحكماء.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 366 ـ 367.

تعالى معللة بالأغراض، وأن من بين هذه الأفعال الأوامر والنواهي الصادرة عنه والتي تنطوي على مصالح وأغراض، فقد أثبتنا بشكل تلقائي تبعيّة الأحكام للمصالح.

ومن هنا ستكون قابلة للإدراك ولا نظن أن الفقيه بحاجة إلى أكثر من ذلك. لأن مجرد علمه بأن أفعال الله تعالى هي عين الحكمة والتدبر يجعله مدركاً لتبعيّة الأحكام للمصالح، لأن الحد الأدنى للعينية هو التبعيّة.

ومن ناحية أخرى، فبما أن الأحكام أمور اعتبارية، والمصالح والمفاسد المتعلقة بالأحكام أمور حقيقية وهي موجهة للإنسان وليس لله تعالى، فمن الطبيعي أن تلحظ المصالح والمفاسد في أفعال الإنسان نفسه وتدرس آثارها ونتائجها التي تتمخض عن الامتثال للتكاليف المتمثلة بالأوامر والنواهي الإلهيّة. عندئذٍ يصبح بالإمكان دراسة المصالح والآثار الناجمة عنها وتحديد مسار التكاليف بغية الكشف عن عللها وملاكاتها.

إذن، وكما أشار إلى ذلك صدر المتألهين، هناك شيء واحد يسمى بالعلّة الغائية والغرض، وكذلك إن الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهى إليها الفعل متحدتان ذاتا. فجميع الصفات ترجع إلى ذاته تعالى العالم بالوجود والمظهر التام والأتم والخير المطلق. فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث تترتب على الفعل فائدة، ومن حيث تنساق إليه غاية. والغايات مترتبة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعاً ومنتهاها، وذاته غرض الأغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والأشواق، وهذا بخلاف ما ذهبت إليه الأشاعرة، فإنّهم يسدون باب التعليل مطلقاً، وبخلاف المعتزلة أيضاً، فإنّهم يثبتون في فعله المطلق غرضاً

غير ذاته، وكلا القولين زيغ عن الصواب[1].

ويمكن إجمال الإجابات عن الشبهات المتقدّمة في النقاط التالية:

1 ـ إن أمر الله تعالى هو عين فعله، لأن الإرادة والكلام فعل من أفعال الله تعالى.

2 ـ إن الأوامر الصادرة عنه تعالى هي عين ذاته، لأنه عليم وحكيم ومدبر بالذات، ولا بدّ لأوامره أن تنطوي على الأغراض والغايات والمقاصد وأن تشتمل على المصالح والمفاسد. أمّا الموجود إذا كان ممكن الوجود ناقص الذات، كان غرضه من الفعل شيئاً زائداً على ذاته، وإذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال، بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية إلّا نفس ذاته لا شيء وراءه. فغايته وغرضه، ذاته المقدسة.

3 ـ والفصل الذي يقوم به الذهن بين الأوامر والنواهي وبين الأغراض، إنما هو لبيان وإبراز المصالح والحكم والملاكات التي تنطوي عليها الأوامر والنواهي، فعلى سبيل المثال، يقوم الذهن بالفصل بين الصلاة وبين الحكمة والمصلحة التي تترتب عليها، أي النهي عن الفحشاء والمنكر، وذلك بغية إبراز الملاك والمصلحة التي تنطوي عليها الصلاة، لكن لا يصح مثل هذا الفصل في مقام الذات الإلهيّة، فإنّ حكمة الله تعالى عين ذاته.

---

(1) لمزيد من الاطلاع انظر: المصدر نفسه، ص 366 ـ 368.

قانون التبعيّة وإشكالية عدم الشموليّة

2 ـ ومما استدلّ به منكرو تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد هو قولهم: حتّى لو تمسكنا بالحسن والقبح الذاتيين فإنّ ذلك لا يعني أن سائر الأشياء لها حسن وقبح ذاتيان، إنما عدد قليل منها فقط هو ذلك، ويبقى أكثر الأشياء وجل أفعال الناس خاليين من الحسن والقبح الذاتيين. وحتى هذا القليل فإنّنا لا نعلم أيمكن للعقل إدراكه كله أم ليس له ذلك، ومن هنا لا يسعنا القول إنّ أحكام الشارع كافّة تابعة للمصالح والمفاسد الحقيقية ووليدة الحسن والقبح الذاتيين.

الجواب:

إن ما يشكل محوراً لبحثنا هو أفعال الناس التي تصدر عنهم امتثالاً لأوامر الله تعالى أو انتهاءً عن نواهيه، وبعبارة أخرى، إننا بصدد ملاكات الأحكام التي تنطوي عليها أفعال الناس المتمخضة عن الأوامر والنواهي الإلهيّة. فمثلاً يعتبر شرب الخمر عملاً منهياً عنه من قبل الشارع، وهدفنا هو معرفة الملاك الذي دفع الشارع للنهي عنه، ومن هنا، نعتقد بأنّ الشارع عندما يأمر بشيء أو ينهى عن شيء، إنما هو لمصلحة يقتضيها الأمر ومفسدة ينطوي عليها النهي، وإلّا فلا معنى لأن يصدر الشارع حكماً فيهما. فعندما يصدر الأمر أو النهي الإلهي، فإنّه وانطلاقاً من تسليمنا، وفقاً للمبنى الأول يكون الغرض المتمثل بجلب المصلحة أو درء المفسدة معلوم الحسن والقبح إجمالاً، ففي حرمة الزنا مثلاً، إن الأصل مسلم به وهو كون هذا الحكم لا يخلو من مصلحة، كما أن قبحه مفهوم لنا أيضاً وأن المفسدة التي ينطوي عليها تتعلق بظلم فردي واجتماعيّ يتمثل بنقض قانون الزواج، وبما أن الظلم قبيح في ذاته، فإنّه بإمكاننا إدراك

المفسدة المترتبة على الزنا بالخصوصيّات التي ذكرها الشارع لها. وتظهر الفائدة في ما لو لم نملك إدراكاً صحيحاً ودقيقاً أو كشفاً صريحاً لجزئيات الأحكام، فإنّ ذلك لا يضر بأصل البحث.

أمّا قولهم: *إنّ العقل غير قادر على إدراك ذلك؟*

فأولاً: إن كان المراد بما يدركه العقل هو الأمور التعبُّدِيّة، فمن المحتمل أن ترد هذه الشبهة، وهي كون العقل غير قادر على إدراكها، لكن بالرغم من ذلك، يبدو أنّ العقل قادر على إدراك هذه الأحكام (التعبُّدِيّة) إدراكاً إجمالياً، ويتعزّز هذا الاعتقاد إذا ما علمنا بأنّ الله سبحانه قد أبرز مصالح جملة من هذه الأحكام ومفاسدها في القرآن الكريم، مثل: الصلاة والصيام والحج وحرمة شرب الخمر، وحرمة القمار أو بعض الأفعال كالسرقة والغيبة والتجسس.

أمّا الأحكام غير التعبُّدِيّة، فإن كانت أحكاماً اجتماعيّة، فإنّ إدراكها يتمّ من خلال طرق إحراز الملاكات التي يوجب بعضها القطع بالملاك والمصلحة.

لكن في حال لم نقطع ببعض الملاكات، لا بدّ من التوقّف وعدم إقصاء باقي الملاكات التي يمكن القطع بها تحت ذريعة عدم إمكان القطع ببعض الملاكات، إذ ربّما لا نتمكّن من إحرازها الآن؛ لكننا قد نتمكّن في ما بعد. وعليه يمكن القول: إن موضوع تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد من المسلمات التي لا يمكن لأحدٍ إنكارها، أمّا الأحكام التي قد تخفى علينا مصالحها ومفاسدها في الوقت الحاضر، فإنّها قد تتضح للأجيال القادمة ويصبح إدراكها ميسوراً لهم.

تأسيساً على ذلك، باستطاعتنا القول إن أحكام الشارع كافّة تابعة للمصالح والمفاسد، غير أن بعضها قابل للإدراك وبعضها الآخر غير

قابل للإدراك في الظروف الراهنة، ولا تزال ملاكاتها غير مقطوع بها. إذن، لا يمكن لأحدٍ إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد مبرراً ذلك بعدم وضوحها في بعض الأحكام، لأنك قد عرفت أن إدراك بعض المصالح والمفاسد يتم شيئاً فشيئاً ويحتاج إلى مزيد من الوقت قبل أن يصبح قابلاً للإدراك.

ومما تمسك به المنتقدون أيضاً، هو أن أحكام الشارع تابعة فقط وفقط للأمر والنهي الشرعيين، والدليل هو وجود بعض الأوامر والنواهي التي لا تشتمل على أي مصلحة أو مفسدة ظاهرية أو واقعيّة، ومنشأها اعتبار الشارع وأمره ونهيه فقط.

وهذا الكلام غير تام أيضاً، لأن التمسك بالحسن والقبح الذاتيين يقتضي التمسك بحسن بعض الأحكام أو قبحها قبل تشريع الشارع لها. يضاف إلى ذلك أن الإقرار بكون الأحكام الإلهيّة تتعلق بالحكمة والتدبير أي إنها معللة، ينفي كونها تابعة لاعتبار أمر الشارع ونهيه، بل إن جوهر الأمر والنهي هو المصلحة أو المفسدة التي تنطوي عليها الأوامر والنواهي، إذ قد تتغير حالات وأعراض الأمر والنهي تبعاً لتغير الموضوعات. فلو لم يكن ملاك الحكم والمصلحة أو المفسدة المترتبة عليه معلومة، فإن هذه التغييرات ستفعل فعلها، والحال أن الحكم لا بدّ أن يكون مقيداً بالملاك والمصلحة المحدّدة.

ومن جهة أخرى، وكما سبق وأشرنا إلى ذلك، فإذا كان الهدف من جعل هذه الطائفة من الأحكام، تحقيق مآرب دنيوية كالتصدي للمشاكل والأزمات والخلافات التي تعصف بالحياة الاجتماعيّة وعلمنا أنها لا تستهدف غايات تعبُّدِيّة أو غيبية، فلا معنى لأن نجعلها تابعة للأمر والنهي، فعلى سبيل المثال، لو دققنا في نهي الشارع عن الغرر في البيع «نهى النبي عن بيع الغرر» لعلمنا أن هذا النهي لا ينطوي على فلسفة أخروية غامضة. وعندما نجد أن الله

تبارك وتعالى جعل معظم الأحكام الواردة في القرآن الكريم معللة نفهم أنه لم يشأ جعلها تابعة للأمر والنهي، إنما أراد من خلال الحث والتشويق والتحفيز على امتثالها أو تركها أن يطلعنا على فلسفتها وملاكاتها، فمثلاً نجده يستدل على حرمة شرب الخمر والقمار بقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: 91] فعلل النهي عن شرب الخمر بثلاث علل: إنه يورث العداوة والبغضاء، ويصد عن الذكر، ويصد عن الصلاة. وعليه فإن أي موضع اجتمعت فيه هذه العلل الثلاث فبالإمكان جعلها ملاكاً ومبنىً للنهي عنه، حتّى لو لم يكن خمراً، والعكس صحيح أيضاً أي إنه لو لم تجتمع هذه العلل الثلاث في شرب الخمر كأن يكون الشرب لضرورة أو لعلاج منحصر به، فيخرج عن دائرة النهي.

مثال آخر، حول ضرورة الاستعداد والتسلح لمواجهة العدو، يقول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60] ويعلل هذا النحو من الاستعداد بقوله: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، فهل يمكن لأحدٍ أن يدعي لغو هذا التعليل؟ وهل يمكن الاكتفاء بالأمر والنهي فقط وغض الطرف عن هذا التعليل وعن هذا الملاك؟ وهل يمكن القول: إنّ الأمر بالاستعداد خال عن مصلحة أو مفسدة؟ فلو فرضنا أن السلاح الذي تم تجهيزه أو الاستعداد به لم يكن على مستوى يولّد لدى العدو الرهبة، أليس من الضروريّ التفكير بسلاح يرهب العدو؟ وألا يمكن، انطلاقاً من هذا الملاك، التخلي عن رباط الخيل والتحوّل إلى المدرعات والدبابات وغيرها من الأسلحة الحديثة لإيجاد الرهبة في قلوب الأعداء؟

وهنا بالتحديد تظهر معالم التحوّل الذي يطرأ على الموضوعات، والذي يؤدي بدوره إلى التغيير في الأحكام واتساع المفاهيم أو

ضيقها. وإلا، أي لو لم يتغيّر الحكم فلا مناص من الالتزام به والتمسك برباط الخيل، وجعله محصوراً في فترة زمنية محدّدة.

نقض قانون تبعيّة الأحكام للآيات والروايات

3 ـ ومما أورده المتقدمون قولهم: لو جعلنا المصلحة والمفسدة معياراً في الأحكام، لانسحب ذلك على الأحكام القرآنيّة كافّة، والحال أن ما نشاهده من تعليل للأحكام في القرآن لا يمكن أن يكون بالضرورة هو العلّة والملاك القطعي للحكم، ومن هنا لا نجد ضرورة في اشتمال الاعتبارات الشرعيّة على أهداف وأغراض كي نجعل الأوامر والنواهي معللة بها أو تابعةً لها، إن ما يمكن عدّه ملاكاً هو اعتبار الشارع وذات الأوامر والنواهي الشرعيّة لا غير[1]. بعد ذلك يسوق المستشكل عدداً من الآيات القرآنيّة بغية تدعيم رأيه، ولأهميّة هذه الشواهد سنحاول الوقوف عند كلّ واحدة منها على حدة، ومن ثم نعرضها للنقد والتمحيص:

أ ـ تحريم الطيبات على اليهود ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: 160].

قالوا بخصوص هذه الآية: إننا نفهم من مدلولها أن الله تعالى قد حرم بعض الطيبات لا لمصلحة أو مفسدة راجعة إلى ذات التحريم، إذ لا مفسدة في الطيبات أمّا حرمة الطيبات، وكما هو واضح من خلال الآية، فإنها لا تنطوي على أي غرض أو مصلحة، وإنما حرمت على اليهود لعصيانهم وظلمهم ! إذن، فحرمة الطيبات غير تابعة للنهي أو لمتعلقه، بمعنى أنها حرمت عليهم بالرغم من كونها طاهرة ـ غير نجسة ـ ! وهذا الأمر ينسحب على الدين

---

(1) عابدي، أحمد، مجلة النقد ونظر، العدد 12، ص 173.

الإسلامي أيضاً، فقد نجد هناك ثمة طيبات يخلو متعلقها من المفسدة، لكن نهي عنها. ففي مثل هذه الحالة كيف يسعنا البحث عن ملاك أو مصلحة أو مفسدة في الواجبات أو المحرمات، وكيف يمكننا إحراز ملاكاتها؟

الجواب:

أولاً، لم يقل أحد بحصر المفسدة في المتعلق نفسه فقط، أي في الطيبات نفسها، أو حصر المصلحة في الخبائث نفسها، بل يكفي أن تكون المصلحة أو المفسدة في المجموع، أي موضوع ومتعلق الأمر والنهي: فمثلاً: أكل التفاح بحد ذاته لا مفسدة فيه، لكن قد يكون هناك شخص لديه حساسية من التفاح، وبالتالي قد يسبب له أكل التفاح ضرراً. وكذلك الصيد، فهو ليس محرماً بحد ذاته، لكنه مفسدة لمن كان محرماً. وكذا الحال في الأكل والشرب، فهو غير مضر بحد ذاته، لكنه بالنسبة للصائم ينطوي على مفسدة.

وفي جميع هذه الأمثلة وخلافاً للأمر والنهي الابتدائيين، لا بدّ من النظر إلى الحكم في إطار الظروف المحيطة به والتنقيب عن الخصوصيّات التي روعيت في صدور الأمر والنهي.

ثانياً، أحياناً لا تكون المصلحة والمفسدة في المتعلق، بل في الأمر أو النهي نفسيهما، وأحياناً قد تثبت للمكلّف نتيجة بعض الخصوصيّات التي تحيط به. والأوامر الاختبارية هي من هذا القبيل، كالأمر الموجّه لإبراهيم بذبح ابنه (الصافات: 102) فإن الذبح بحد ذاته لا ينطوي على المصلحة إنما المصلحة تكمن في اختبار إبراهيم وامتحان مستوى طاعته وانصياعه للمولى، ليكون مؤهلاً لنيل مقام النبوة، وهذا النوع من المصالح متعارف عليه في الأوامر والنواهي القانونيّة والدستورية.

كذا الحال في الأوامر والنواهي الجزائية، فهي إنما توجه للمكلّف لوجود خصوصية ما تحيط به، فعلى سبيل المثال، يحد السارق بقطع يده، لكن المصلحة لا تتعلق بذات القطع، كما لا تتعلق بذات القتل في من حدّه القتل، لكن، بما أن هذا الشخص قد سرق أو قتل، فإن المصلحة المرجوة من إقامة الحد عليه تعود إلى المجتمع، إذ تجسد رادعاً لمن طاوعته نفسه لارتكاب مثل هذه الجرائم، فإن من ينوي القيام بمثل هذه الأعمال بعد أن يشاهد المصير الذي انتهى إليه السارق أو القاتل، قد يتأثر ويرتدع عن القيام بذلك.

وفي الحبس أيضاً، فإنه ليس ثمة مصلحة متعلقة بذات الحبس، إنما الابتعاد عن البيت والأهل والعزل في مكان محدد من شأنه أن يقيد المجرم، وبالتالي يكون له بمثابة عقوبة على فعله. من هنا، فإنه لا داعي لأن تكون المصلحة والمفسدة في متعلق الأمر والنهي دائماً، بل يكفي وجودها في الأمر والنهي الشرعيين نفسيهما.

وعليه، فالقول بوجود المصلحة في بعض الأوامر والنواهي لا يمكن الأخذ به وتعميمه على سائر الأحكام، فبعض الأحكام ليس على هذه الشاكلة، ولذلك لا بدّ من التمييز بين أوامر الشارع واعتباراته. ففي الأوامر والنواهي الاختبارية والجزائية يكون الملاك في اعتبار الشارع نفسه، وهذه المسألة يمكن فهمها من الأوامر والنواهي ذاتها.

ثالثاً، إن الآية صريحة بكون الغرض من تحريم الطيبات هو عصيانهم وليس أوصاف تلك الأشياء. والتحريم جاء كعقوبة، جراء تفاقم الظلم بين اليهود، ولا صلة للكلام بالطيبات. بمعنى أن حكم التحريم ناظر إلى الظلم وأن متعلق الحكم هو الظلم.

إذن، يستفاد من الآية أن من يمارس الظلم في ظروف معينة

يمكن الاقتصاص منه بحرمانه من النعم والطيبات، وبذلك يكون الملاك محرزاً.

وتأسيساً على ما تقدم، فإن دلالة هذه الآية ليست على نقض قانون تعليل الأحكام فحسب، وإنما على هذا المعنى أيضاً، وهو أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الأمرية نفسها لا المتعلق نفسه الأمر نفسه، أي متعلقة بـ «**فبظلم**» لا بالطيبات.

وقد نزلت الآية في اليهود بعد أن صدوا عن سبيل الله كثيراً وأخذوا الربا وقد نهوا عنه وأكلوا أموال الناس بالباطل، وكانوا يستحلون ذلك بقولهم ﴿...لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ **[آل عمران: 75]** كما أنهم استغلوا الدين أبشع استغلال، فكانوا يؤمنون ببعضه ويكفرون ببعض ﴿...يَشْتَرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ **[التوبة: 9، البقرة، 174، آل عمران: 77]** فجاء تحريم الطيبات من لحم بقر وغنم عقوبة وجزاءً على تلك المعاصي.

بناء على ذلك فإن البحث عن المصالح والمفاسد في الموضوعات لا طائل من ورائه إذا كنا بصدد إحراز ملاكات الأحكام وقوانينها. فالعقلاء عندما يضعون قانوناً أو يشرّعون دستوراً ما فإنهم لا يبتغون المصلحة أو المفسدة في المتعلق لإن القوانين ليست جميعها على غرار الربا وشرب الخمر، كي يبحثون عن المصلحة والمفسدة في الأمر والنهي نفسيهما، إنما الكثير من المباحات، كالعيش بحرية لا مفسدة فيها لكن، لو أساء الشخص استغلال الحرية ووظفها للتجاوز على الآخرين، بحيث إنه لا يمكن ردعه إلا بالحبس أو منعه من الخروج، فإن المصلحة التي ينطوي عليها الحبس في مثل هذه الحالة هي التي تدفع المشرّع لسن القانون أو الشريعة. وهذا النوع من التعليل وتقصي الملاكات أمر متداول بين المشرّعين ومتعارف لديهم، ومعقول أيضاً، إذ أن العقلاء لا يبحثون

عن الملاك في متعلق الحكم، إنما يبحثون عنه في المجموع المكوّن من الأمر والنهي، ويستعينون بالنصّ والمناسبة بين الحكم والموضوع وبالطرق الأخرى المعهودة لديهم للكشف عنه.

ب ـ تحريم الصيد أيام السبت: من بين الآيات التي استدل بها المخالفون لموضوع تبعيّة الأحكام للمصالح تلك التي حرّمت على بني إسرائيل الصيد أيام السبت، وهي الآيات: 163 من سورة الأعراف، و65 من سورة البقرة، و47 و154 من سورة النساء. وقد تناولت هذه الآيات جانباً من السلوك الذي استتبع غضب الله على بني إسرائيل، وأودى بهم إلى التهلكة، والمتمثل بنقض الميثاق والكفر بآيات الله و....

وما يهمنا هنا هو الوجه الذي استدل به المخالفون، فقد ذكروا: أن تحريم الصيد أيام السبت لا مصلحة فيه بحد ذاته، إذ لا فرق بين أن يكون الصيد أيام السبت أو أيام الأحد. ولا وجود لمثل هذه المصلحة أو المفسدة حتّى على مستوى الاعتبار. فلله تعالى أن يحرمه يوماً ويحلّه آخر، فمثلاً، عندما نجد أن إسرائيل حرّم على نفسه بعض الأمور فإنه لم يحرّمها لمفسدة تنطوي عليها، ولا لكونها محرّمةً في ذاتها[1].

والجواب:

كما تقدم في الإجابة عن الآية السابقة فإن المصلحة والمفسدة لا تكونان في المتعلق إنما في الأمر والتكليف نفسيهما. ومن هنا فإن تحريم الصيد لا صلة له بالسمك كي يكون الحديث عن المصلحة والمفسدة في أكل السمك. كما أنه لا صلة للمصلحة والمفسدة

---

(1) المصدر نفسه، ص 174.

بالزمان والوقت كي يتحدثوا عن الفرق بين أيام السبت وأيام الأحد، بل إن فلسفة الحكم تنشأ من كون يوم السبت بالنسبة لليهود يوم عبادة، يقصدون فيه الكنيس، ويزاولون فيه طقوسهم العبادية، وهم فيه كالمسلمين يوم الجمعة إذ يقصدون المساجد، ويسعون إلى ذكر الله ويذرون البيع. لكن بما أن اليهود كانوا ينشغلون أيام السبت باللهو والتجارة، فقد أمروا بتركها في هذا اليوم، كما هو الحال بالنسبة لحرمة صيام عيدي الفطر والأضحى لدى المسلمين، مع العلم بأنّ الصيام من العبادات المستحبة، أو كما هو الحال في حرمة صيد الحرم (وهي المنطقة المحدّدة الواقعة في أطراف المسجد الحرام).

إذن، فالمصلحة من حرمة الصيد ـ بالنسبة لليهود ـ تتعلق في مراعاة ترك العَدْو يوم السبت، والمفسدة تتعلق بتركهم المناسك العبادية المحدّدة لهم في ذلك اليوم، وقد ذم القرآن الكريم التجارة وقت الصلاة (الآية 9 من سوة الجمعة)، وعليه، فإن هذا النهي لا يتعلق بمطلق التجارة كي يقال بأنه لا فرق بين التجارة أيام السبت أو أيام الأحد، وإنما يتعلق بالتجارة في إطار زمني محدد. والكلام ذاته يأتي هنا، حيث أنيطت حرمة الصيد بوقت محدد وبمراعاة حرمة يوم السبت، ولذلك لا يمكن حصر المصلحة بالأطعمة والأشربة فقط، إذ لو كان الأمر كذلك للزم حذف القيود عن جميع الأوامر والنواهي المقيّدة، ولقيل: ما جعل الشارع من مصلحة أو مفسدة فيها، فمثلاً لا شك في حرمة الكلام أثناء الصلاة، لكن هل يجوز حذف القيد عن الصلاة والقول: إذا كان نفس الكلام الذي هو أمر مباح لا ينطوي على مصلحة أو مفسدة، فلماذا اعتبره الشارع محرماً في الصلاة؟

ج ـ **نسخ الأحكام**: الأمر الآخر الذي استندوا إليه في إنكارهم

لتبعيّة الأحكام للمصالح هو ظاهرة نسخ الأحكام، فقالوا: إن كانت الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد فكيف جاز تحليل ما كان محرماً وتحريم ما كان محللاً؟ وفي حال قلنا بالتبعيّة، فما المراد بنسخ الأحكام، ونسخ الشرائع والإتيان بدين جديد؟ وكيف يمكن تفسير نسخ الحكم في الدين ذاته؟

الجواب:

في البدء لا بدّ من التنويه إلى أنّ نسخ الحكم السابق أو رفعه من الأمور الطبيعية التي تعتبر إفرازاً طبيعياً لتطوّر الجنس البشري وتغير الظروف والبيئات الاجتماعيّة والنفسية، بل يعد أمراً ضروريّاً في إطار تكامل الإنسان، ذلك أن الحركات التدريجية، كدعوة الأنبياء تتطلب سيراً مرحلياً، يتطوّر وفقاً لتطوّر الظروف، كما تتطلب تحديثاً منهجياً متواصلاً. إن النسخ المتتابع في الشرائع الحديثة يشبه إلى حد كبير الوصفة المرضية التي يكتبها الطبيب لمريضه، فهو لا يلتزم بوصفة واحدة طيلة المراحل العلاجية، وإنما يعد لكل مرحلة وصفة جديدة تختلف عن سابقتها، وهكذا يجدد الوصفات تبعاً لتطوّر حالة المريض، فالوصفة القديمة نافعة في مرحلتها والوصفة الجديدة نافعة في مرحلتها أيضاً، ومن هنا قال الله سبحانه في كتابه الكريم: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106]

متى ما نسخ الحكم بحكم آخر كان اللاحق مماثلاً للأول بحسب المصلحة، بحيث تساوي مصلحته في زمانه مصلحة الأول في زمانه، لا أن تتساوى المصلحتان في زمن واحد. من هنا، فإن الأحكام جميعها قابلة للتغيير تبعاً لتغيّر المصلحة[1].

(1) معرفة، محمد هادي: علوم القرآن، ص 250.

المسألة الأخرى هي أن نسخ الأحكام إنما يقع للأمور الاعتبارية أي ما يجب أو لا يجب، فهو يتعلق بالتكاليف لا بالعقائد والأمور التكوينية.

إذن، من خلال ما تقدم أصبح بالإمكان الإجابة عن الشبهة السابقة.

إن وجود المصالح والمفاسد في الأحكام إنما يكون مع حفظ الخصوصيّات والمساحة المحددة لموضوع الحكم، لا أن تكون وضعيّة متعلق الحكم هي وضعيّة الحكم نفسه في الخصوصيّات والظروف جميعها، فكما أن الدواء قد يكون نافعاً للمريض في يوم وضاراً له في آخر، أو يكون عدد المرات التي يتناول فيها الدواء حاسماً في علاجه، فكذلك الحال بالنسبة للتعاليم الأخلاقية والسلوكية، فإن العلاج أو التسامي الروحي الذي يتم عن طريق قراءة الأدعية والأذكار وممارسة جملة من الرياضات لا بدّ أن يتم وفقاً لحالات وخصائص الإنسان الذي يمارسها، وهي تتغير بالتدريج تبعاً لتغير حالاته.

وهذا الأمر ينسحب على الأحكام أيضاً، إذ لا يمكن أن يكون الحكم مجدياً ونافعاً في الأزمنة كلها أو في الظروف والبيئات كافّة كما لا يمكن أن يكون ضاراً في الأحوال كلها، فلرعاية حيثيات الحكم وخصوصيّاته من قبل الله تعالى أسباب متعددة، من جملتها: الشفقة بحال المخاطبين وجعلهم مستعدين لتلقي الأحكام وجعلها قابلة للامتثال وتيسيرها على المكلّفين. فهناك مصالح عقلائية كامنة وراء هذه الأمور، وكما تقدم في القسم الثاني من بحث الحسن والقبح، فإن أموراً كثيرة تقتضي التأثير أي إنها لو خليت وطبعها لكانت مؤثرة، بمعنى أن التأثير لا يتم عادة مع وجود مزاحم له يمنع من تأثيره نظراً لأهميته، فالصدق بما هو صدق له مقتضى حسن ما

لم يوجب قتل النفس المحترمة أو انتهاك عرض أو تسلط ظالم على مؤمن، والكذب قبيح مالم يحول دون قتل النفس أو انتهاك عرض أو تسلط ظالم على مؤمن.

إن رعاية حال المخاطبين والحرص على تيسير الأحكام وجعلها قابلة للامتثال يتطلب بحثاً مستقلاً بحد ذاته، فعلى سبيل المثال، تعد إقامة خمسين ركعة في اليوم والليلة من الأمور الحسنة والمستحبة التي تقرب العبد من المولى سبحانه، لكن بما أنها قد تثقل على البعض وتتسبب في تنفيرهم من الصلاة، فإنه كان من الضروريّ تقليصها إلى سبع عشرة ركعة، وإحالة الباقي إلى دائرة المستحبات، كي يكون المرء مخيراً بين إتيانها وعدمه. ومن الأمثلة على ذلك أيضاً صيام النصارى، فقد كان الواجب عليهم الإمساك طيلة اليوم والليلة، فمن أفطر عند الغروب لزمه الإمساك حتّى غروب اليوم اللاحق، وقد أمضى الإسلام هذا الحكم إلا أنه نسخه في ما بعد لتنصل العديد من المسلمين عن الالتزام به[1]. ويمكن أن يكون السبب في نسخ مثل هذه الأحكام هو جعلها ميسورة قدر الإمكان، وقطع دابر المعصية، والتخفيف عن المكلفين، وهذا ما يشير إليه

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر التفاسير المذكورة للآية ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۝١٨٧﴾ (البقرة: 187)، وانظر أيضاً: ايازي، سيد محمد علي، فقه پژوهي قرآني، ص 152، كذلك، نعمة الله صالحي، مجلة كيهان انديشه، شأن نزولهاي مجعول زمينه ساز تفسيرهاي ناروا، العدد 42، ص 43.

القرآن الكريم بقوله ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 85]. إذن فالمصلحة الشديدة تتحوّل إلى مصلحة مخففة، والحكم ينتقل من درجة إلى أخرى. فالعدالة مثلاً، حسنها ذاتي لا يتخلّف، إلّا أنّ لها درجات عليا، قد لا يسع أي شخص تجسيدها، ومن هنا حث المشرّع على ممارستها بالقدر المستطاع[1]. إذن، فالأحكام الأخرى التي وردت في الإسلام وكانت في الماضي سنّة أو كانت ممضاة من قبل الشرائع السابقة هي من هذا القبيل، إذ كانت تنطوي على مصالح ملائمة للزمن الماضي فنسخت نظراً لوجود مصالح مختلفة يقتضيها الزمن الحاضر. ومن هنا يجب أن لا نتصور أن المصلحة توجد في الحكم بمنأى عن الزمان والمكان. فإن القوانين والأحكام ليست بمعزل عن واقع المخاطبين وعن ظروفهم الزمانية والمكانية، والمصالح إنما ترصد في إطار هذه الخصوصيّات.

د ـ **النصّ على المنفعة في الخمر**: ومما استدلوا به لإنكار تبعيّة الأحكام للمصالح، الآيات الناهية عن شرب الخمر، فقالوا: إن

---

(1) لقد جسد الإمام علي (ع) أسمى درجات العدالة وقد كان يقول: إلا إنكم لا تقدرون على ذلك ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد. ويمكن أن نشير إلى نموذج من عدالة الإمام علي (ع) من خلال ما أورده الطوسي (ره) في تهذيب الأحكام (ج 10، ص 173، ح 601) عن علي بن ابي رافع الذي كان على بيت مال علي بن أبي طالب (ع) وكاتبه، وكان قد أعار إحدى بنات علي (ع) عقد لؤلؤ من بيت المال عارية مضمونة مردودة بعد ثلاثة أيام، إلا أن أمير المؤمنين (ع) شاهدها وسألها عنه، فأجابت: استعرته من علي بن ابي رافع خازن بيت مال أمير المؤمنين، لأتزين به في العيد ثم أردّه... فقال لها أمير المؤمنين: أكل نساء المهاجرين تتزين في هذا العيد بمثل هذا؟
وهذه السلوك يجسد العدل في الحكومة الإلهيّة بأكمل صورة ومن الواضح أنه لا يمكن لأي شخص العمل على غراره.

القرآن الكريم نص على وجود منفعة في شرب الخمر، وهذه المنفعة ثابتة بالرغم من كون الإثم أكبر منها: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]. ومع ذلك فإن الآية لا تتحدث عن الضرر، بل تتحدث عن الإثم، والاختلاف بين الإثم والضرر كبير، إذ من الممكن أن يتضمن الشيء منفعة ما، لكنه في الوقت ذاته يعد إثماً ومعصية لله. إذن فالآية دالة على أن الأحكام ليست تابعة للمصالح والمفاسد، إنما تابعة لأوامر الله تعالى.

الجواب:

إن هذه الآية وجميع الآيات التي ورد فيها النهي عن تعاطي الخمر، كما أنها نصت على المصلحة التي ينطوي عليها الحكم، كذلك نصت على المفسدة المترتبة عليه، ولو أردنا أن نستعرض مثالاً على ذلك للجأنا إلى هذه الآيات نفسها إذ جاء في إحداها: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: 91].

ومن الضروريّ الالتفات إلى أنّ ما يتعلق بمسائل جوهرية كالنهي عن الشرب لا يمكن الاكتفاء معه بآية واحدة وجعلها مرجعاً تشريعيّاً مستقلاً بحد ذاته، لأن ذلك وكما قال المفسرون: الآيات الناهية عن شرب الخمر نزلت بصورة تدريجية، ولم يصدر التحريم بشكل دفعي، ففي المرحلة الأولى اتخذ الخطاب طابعاً إرشادياً تضمن الإشارة إلى مساوئ الخمر وأعراضه السلبيّة، وفي المرحلة الثانية تطوّر الخطاب عبر النهي عن الاقتراب من الصلاة حال السكر (النساء: 43) وفي المرحلة الثالثة والأخيرة حسم الأمر بالتحريم الخاص والتشديد البالغ والذي دل عليه قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ

﴿وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90][1].

فمن أراد دراسة أبعاد الحكم كافّة لا بد بدّ له من الالتفات إلى أنّ الآيات الأولى قد تحمل طابعاً تنزيهياً لا تحريمياً أو على الأقل لم يذكر الحكم فيها بشكل قاطع وصريح. وعليه فلا بدّ من رصد كافّة الآيات التي تتصل بحرمة شرب الخمر ومن ثم يصار إلى دراستها وتحليلها.

يضاف إلى ذلك، أنه ليس بالضرورة أن يكون الضرر والمفسدة ماديين، فالمصلحة أو المفسدة لا تقاس وفقاً للمنافع أو المضار التي تتمخض عنها، فالظلم على سبيل المثال مفسدة بحد ذاته، لكن مفسدته لا تنشأ من كونه أمراً عديم المنفعة، ولكونه كذلك فهو قبيح، كلا بل المراد من قوله سبحانه: ﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ هو أن الخمر ينطوي على مفسدة وهذه المفسدة لا يمكن إدراكها إلا برصد مجمل الآيات أو ما يعبّر عنه بتفسير القرآن بالقرآن، وبالتالي نعلم ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾.

يتضح من ذلك أن الإثم هنا له علاقة مباشرة بالمفسدة وخلافاً للمستشكل، فالآية تثبت أنّ الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد الواقعيّة لا المنافع المادية المؤقتة، حيث يشعر المتعاطي للخمر بنشوة ولذة تتمخضان عن حالة السكر التي تطرأ له بعد تناول الخمر. إذن قد تكون هناك منفعة مختصرة في الخمر لكن مفسدته قد تتسبب في تحطيم المجتمع وجرّه نحو الهاوية. ولذلك لا يمكن جعل

---

(1) دروزة، محمد عزت، **التفسير الحديث**، ج 9، ص 86، وهناك من ذهب إلى أنّ الحكم بتحريم شرب الخمر كان سابقاً للإسلام، ومقولة التدرّج في تحريم الخمر منشأها أموي. انظر، الحسني، هاشم معروف، **سيرة المصطفى**، ص 371.

المصالح والمفاسد التي تنطوي عليها الأحكام رهينة منافع أو مضار مادية عابرة، إذ لو كان الأمر كذلك لكان حري بالعقلاء أن يبيحوا القتل لمن يتلذذ به ويطفئ غضبه، بحجة أنه عندما يقتل يشعر بسعادة ولذة، وبالتالي يكون القتل ذا منفعة له. إن ملاك تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد هو المصالح والمفاسد المادية والمعنوية والمنافع الثابتة العقلائية التي لا تلحق الضرر بالآخرين. وكل واحد من هذه القيود يقصي المنافع غير الحقيقية والمؤقتة ويجعلها مرهونة بأطر وضوابط لا يسوغها إلا العقلاء.

ولو تجاوزنا مسألة ارتهان الملاكات، وتعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد، بالنصوص واستنادها إليها، لفهمنا أن النصوص هي التي تبرز لنا ملاكات الأحكام وليس إدراك العقلاء المجرد عن البعد المعنوي.

هـ ـ دية قطع إصبع المرأة: من الأمور التي لجأوا إليها في نقضهم لقانون تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد مسألة قطع إصبع المرأة ودية الثلاث والأربع، فقالوا: إننا نفهم ـ من التفصيل الذي ورد في باب ثبوت القصاص بين الرجل والمرأة في الأعضاء، وحق الدية ـ[1] إنه لا سبيل للعقل إلى ملاكات الأحكام، لأن الأحكام لا ملاك لها، وإن كان هناك ثمة ملاك فهو خارج نطاق إدراكنا.

الجواب:

أولاً، إن القرآن الكريم لم ينص على مسألة التمييز بين دية المرأة والرجل، لذلك لا يمكن اعتماد هذه المسألة كشاهد قرآني لتدعيم الإشكال السابق.

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه الروايات انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 29، الباب الأول من أبواب قصاص الطرف، ص 163، ح 1 ـ 6.

أمّا السر وراء إغفال القرآن الكريم لهذه المسألة الحساسة والغاية من ذلك، حيث إن هذا النوع من المسائل ليس تفصيلياً أو جزئياً كي يذكر في السنّة (الأخبار والروايات) ولا يذكر في القرآن؟ ولماذا لا يوجد ذكر لهذه الأحكام في القرآن؟ فإن الإجابة على ذلك تتطلب دراسة مستقلة لا يسعها هذا المضمار.

ثانياً، إن موضوع تبعيّة الأحكام للمصالح، وتضمن الأحكام للملاكات يختلف عن موضوع إدراك الملاكات. فلو سلمنا كبروياً بأنّ الأحكام تنطوي على ملاكات وأنها تابعة للمصالح والمفاسد النفس أمرية، فلا بدّ لنا من الإقرار بعدم ضرورة أن تكون في متناول إدراك العقلاء أو أفراد المجتمع قاطبة. إن كثيراً من القوانين الوضعيّة التي صيغت تبعاً لمصالح أو مفاسد محدّدة، ولكونها تستهدف سلوكاً اجتماعيّاً أو تربويّاً أو غايات أمنية لا تكون مدركة لسائر العقلاء. بل قد يستعصي إدراك جملة من القوانين حتّى على النخب العقلائية، وذلك لكونها علميّة وتخصصية بحتة، الأمر الذي قد يوجد اختلافاً ونزاعاً في فهمها أو تفسيرها من قبل المختصين أنفسهم. ولذلك فإن موضوع تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد ليس مرهوناً بواقع إدراكها، إنما إدراك الملاكات هو المرتهن بالمصالح والمفاسد.

وعليه، قد لا تكون مصالح الأحكام مدركة للعقلاء بالضرورة، فعلى سبيل المثال كانت مسألة عدم المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة من المسائل المتعارفة والمتداولة في العصور المتقدّمة، لكن أحداً لم يكن يسأل عن المصلحة التي ينطوي عليها عدم المساواة، بل لم يكن هذا الموضوع مطروحاً على الإطلاق. لكنه اليوم أصبح مثاراً لجدل واسع، فدونت حوله الكتب والدراسات وأنكر البعض عدم المساواة، وأمضاها البعض الآخر، لكنهم أرجأوا ذلك إلى

البينونة البيولوجية والتكوينية بين الرجل والمرأة، سوى عدد قليل منهم تناول المسألة خارج إطار البعد التكويني واعتبرها ناشئة من الاختلاف في المسؤوليات الملقاة على عاتق كلّ من الرجل والمرأة[1].

إذن، يجب أن لا يكون معيار إدراك المصالح تابعاً للأفق التاريخي أو الثقافي. فربما يكون القصاص، أو الدية لأسرة المقتول أو المتضرر مفهومة ومدركة إجمالاً، لكنها غير مدركة تفصيلاً، إذ إن الفهم التفصيلي يتطلب فترة زمنية وتطوّراً في الذهن البشري.

ثالثاً، إذا كان لدينا دليل قطعي ينص على اختلاف الدية بين الرجل والمرأة فنحن ملزمون بالتعبد والأخذ به لأن التعبد ضروريّ في مثل هذه الأمور (تفاصيل الأحكام الجزئية) لكن في المقابل لا يمكننا الالتزام بخلو الدية من المصلحة والمفسدة بذريعة أنها من الأمور التعبُّدِيّة وأن ظروفاً محدّدة حالت دون أن ينالها العقل، إذ إن هذه الذريعة لا يمكن أن تشكّل دليلاً على انتفاء المصلحة. فإن الكثير من المصالح كانت خافية، لكن إثارة التساؤلات والشبهات حولها جعلتها تتضح شيئاً فشيئاً، ولذلك فإن هذا الموضوع الذي طرحه المستشكل لا يمكن أن يشكل دليلاً ينفي تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

و ـ استمرار الشريعة المحمدية: من جملة ما تمسك به المخالفون لتبعيّة الأحكام للمصالح الأخبار التي تروي استمرار الشريعة المحمدية وخلودها، حيث ورد فيها: **حلال محمد (صلى**

---

(1) انظر: مطهري، مرتضى، نظام حقوق زن در اسلام (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص 217 ـ 225.

الله عليه وآله) حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة[1].

فقالوا: لو التزمنا بكون الأحكام وليدة مصالح ومفاسد محدّدة، لانتهينا إلى رفض الأحكام بأسرها، إذ لو فرضنا أن حكماً ما خرج عن إطار المصلحة التي انطوى عليها فمعنى هذا أنه استنفذ مفعوله، وأصبح عديم النفع، وبالتالي لا بدّ من البحث عن حكم آخر بديل له.

الجواب:

أولاً، وقبل كلّ شيء، لا بدّ من تحديد المراد من الحلال والحرام إذ هناك عدة معانٍ، أولها: أن المراد من الحلال والحرام هو المعنى الظاهري الذي تضمنته ظواهر النصوص وحوته الأوامر الشرعيّة، وهذا المفهوم لا يتكئ على أي بعد عقلاني أو غائي أو مقصدي للحكم. ويمكن ملاحظته في جملة من فتاوى الإخباريين والظاهريين. فهؤلاء تمسكوا بظاهر الأخبار وأهملوا روح الأحكام وجوهرها والمقاصد التي تتناسب مع الموضوع، والظروف والتحوّلات الزمانية والمكانية، الأمر الذي دفع البعض إصدار فتاوى هزيلة تضحك القارئ، وهناك من حوصر في دائرة الظاهر، فأجبر على القيام باجتهادات مثيرة للشفقة، لا يكاد يقرأها أو يطلع عليها أي شخص في يومنا هذا، على سبيل المثال ذهب بعضهم إلى وجوب دفن سهم الإمام من الخمس، أو إلقائه في البحر، ريثما يخرج فيقوم عند ذلك باستخراجه من باطن الأرض أو من أعماق البحار[2].

---

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج 1، كتاب فضل العلم، ص 58، ح 19.

(2) انظر على سبيل المثال: النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، ج 16، ص 167.

المعنى الثاني للحلال والحرام ناظر إلى فحوى اللفظ وجوهره، فهو يتجاوز الظهور اللفظي والدلالة المطابقية للفظ، ويستهدف المقاصد العامة للشريعة، وبالتالي يصبح معنى استمرارية الأحكام وأبديتها من هذا المنظور: المقاصد العامة للشريعة وجوهر التعاليم الدينيّة، وقد ذهب إلى هذا المعنى جمع من المتصوفة والباطنية، الذين تميز سلوكهم بالتمحور حول مقاصد الشريعة وغاياتها وتجنب ظاهر النصوص ودلالاتها المطابقية.

المعنى الثالث هو أن المراد من استمرارية الحلال والحرام، استمرار الحكم في إطار المواضيع، بمعنى التمسك بمقاصد الشارع وجوهر الأحكام وملاكها والاهتمام بمصالحها ومفاسدها مع التقيد بظواهر النصوص عند التعاطي مع كلّ من المعنى والمقصود.

ومن المهم هنا التنويه إلى ضرورة أن يتم ذلك بعيداً عن كلّ أشكال التطرف والإفراط والتفريط، وبمنأى عن الانطوائية في التفكير والجمود على ظواهر النصوص، لأن ذلك يحول دون الوصول إلى جوهر الحكم ومقصده ويمنع من إدراك الوحي والرسالة والأهداف التي تنطوي عليها الأحكام. ولا يُفهم من كلامنا أننا نريد أن نتجاوز على أهداف الشريعة ومقاصدها، ونتمسك بالمنهج التأويلي في التعاطي مع النصوص، أو نستبدل اعتمادنا على المبادئ العامة للشريعة ومباني الأحكام بالأحكام الشاذة أو النادرة، وبالتالي نكون قد أسهمنا في تداعي صرح الاستنباط.

وعليه، فكما أن تجاهل النصوص الشرعيّة يسهم في بلورة فقه مختلف، فإن تجاهل ملاكات الأحكام يفرغ الدين من محتواه، ويضمر الحقائق التي تنطوي عليها الشريعة، ويجعل تطبيقها أمراً مستحيلاً أو شبه مستحيل على أفراد المجتمع.

والذي يبدو لنا هو أن المعنى الثالث هو المنظور في الأخبار

لمفهوم «استمرار الحلال والحرام». فإذا كان الحكم حلالاً إلى يوم القيامة، فلا بدّ أن يكون حلالاً في إطار الظروف الموضوعيّة والخصائص المحيطة به. الخصائص التي يمكن رصدها عبر دراسة السياقات النصية والتاريخيّة والخطابية والقرائن الحالية والمقالية، وعبر رصد المسار العام للشريعة والقواعد الفقهيّة وآليّات التعاطي مع النصوص التشريعيّة، فعلى سبيل المثال، لو واجهنا حكماً يتعارض مع أصل العدالة، أو مع كون الشريعة سهلة سمحاء، وبالتالي يشق على المكلف أو المجتمع امتثاله، فلا بدّ من العمل على إصلاحه لأن الشارع عمد منذ البدء إلى جعل الأحكام منسجمة مع العدالة والسهولة والسماحة.

يضاف إلى ذلك أن جزءاً من حدود الأحكام يتضح بالتدريج، ومع طروء التحوّلات واتضاح جملة من القضايا. فمثلاً، ورد في بعض الروايات: حرمة التكسب بالدم، وبما أنه لم يكن في تلك الأعصار للدم نفع غير الأكل، فالتحريم منصرف إليه، ومنه يظهر حال الروايات الدالة على الحرمة، فإن الظاهر منها حرمة الأكل.. فلا شبهة في قصور الأدلة عن إثبات حرمة سائر الانتفاعات من الدم، ويتضح مما ذكر أن النهي عن بيع سبعة أشياء منها الدم يراد به البيع للأكل، لتعارف أكله في تلك الأمكنة والأزمنة.. فالأشبه جواز بيعه إذا كان له نفع عقلائي في هذا العصر، والظاهر من شتات كلمات الفقهاء أيضاً: دوران حرمة التكسب بالنجاسات مدار عدم جواز الانتفاع.

إذن، فالمصلحة والملاك اللذان في الحكم هما اللذان يحددان أفق الحكم، وهما اللذان يخبرانا بأنّ حرمة التكسب بالدم لو كانت مطلقة في يوم من الأيام فهي اليوم لم تعد كذلك، أي إنه انتفى إطلاق الحكم، لأن المنافع المستجدّة حددت الحكم السابق. كما

يمكن أن نستفيد من ذلك، ونظراً للملاك والمصلحة الكامنين في الحكم فإن بيع الدم، وشراءه للأغراض العلاجية أو الطبية خارج عن إطار الحكم السابق.

ويمكن الاستشهاد بهذه المستجدات الموضوعيّة في كثير من الأحكام المستحدَثة والمتغيرة كالشطرنج وصلاة المسافر والتكسب بأعضاء الموتى وغيرها من المسائل الكثيرة. وبهذا فمن الضروريّ أن نفهم استمرارية الحلال والحرام في إطار هذا التفسير المتقدّم.

ثانياً، إن ما يجعل الأحكام تتسم بالأبدية والاستمرار هو الاهتمام بمناطات الأحكام وملاكتها، إذ إن ذلك هو الذي يجعلها قادرة على أن تتكيف مع التحوّلات وتستجيب للمتطلبات والمستجدات. فلو أن الشريعة ـ المهتمة بالملاكات ـ أغفلت عنصري الزمان والمكان فإنها لن تكون قادرة على الاستمرار وبالتالي لن يكون الحلال حلالاً إلى يوم القيامة والحرام كذلك.

إن النزوع إلى القطع وتجاهل المصالح يجعلان الفقه عاجزاً عن الحركة والتطوّر ويسلبانه حيويته، كما يجعلان الأحكام تصدر بشكل عشوائي غير منسجم. فكل يوم جديد يحمل معه عدداً غير قليل من الموضوعات المستحدَثة التي لم تشهد لها الأيام السابقة مثيلاً، وبالتالي فإن استنباط الأحكام بحاجة إلى تحديد مناطات الأحكام وتعميمها إلى الموضوعات الجديدة. ومن هنا، فإن الاهتمام بالملاكات والمصالح والمفاسد لا يعني تجاهل الأحكام أو إغفال طابعها الاستمراري، إنما المراد من ذلك هو الإصرار على استمرارية جوهر الأحكام وحقيقتها وضرورة حضورها المستمر، بحيث تكون الشريعة قادرة على تلبية كافّة المستجدات والاستجابة لشتّى أنواع المسائل المستحدَثة وفي كلّ زمان ومكان.

ثالثاً، يستفاد من بعض الآيات القرآنيّة أن تجاهل أهداف

الأحكام يعكس نوعاً من التحايل والتلاعب بالشريعة. وهذه الحيل تبدو في ظاهرها منسجمة مع الحكم الأولي الذي وضعه الشارع، لكنها في الحقيقة تتجاوز المقصد والهدف الأساسيين له، والغاية منها الهروب من التشريع، ولذلك نهى الشارع عنها واستهجنها القرآن الكريم. وكمثال على ذلك، الحيلة التي لجأ إليها بنو إسرائيل بعد أن حرّم عليهم صيد البحر أيام السبت: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [البقرة: 65 ـ 66].

وتبدأ هذه الحكاية عندما حرّم الصيد على بني إسرائيل أيام السبت، فلجأوا إلى بناء أحواض قريبة من البحر كي يجتمع فيها السمك أيام السبت ويتسنى لهم صيده في باقي الأيام. ففي ظاهر الأمر أنهم أعرضوا عن الصيد أيام السبت والتزموا بالنهي، لكن الواقع أنهم احتالوا للالتفاف على الحكم الشرعي، مما جعل المولى يوبخهم بأقسى أنواع التوبيخ.

إذن، من تمسك بظاهر الأحكام وقام بالاستنباط مستعيناً بالظواهر اللفظية وحدها من غير الالتفات إلى مقاصد الشريعة وإلى أهدافها وإلى المصالح التي نُصّ عليها، فهو لم يقم بعمل مخالف للشريعة بحسب الظاهر، لكن عليه أن يعلم بأنّ هذه الطرق التي يسلكها بغية الهروب من الحكم الشرعي أو الالتفاف عليه تعكس إهمالاً وتجاهلاً لروح الشريعة ومقاصد الدين، والآية المتقدّمة برهان واضح على ذلك ومن هنا قال سبحانه: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾﴾.

ويؤكد العلامة الطباطبائي (قدس سره) في ذيل الآية الكريمة ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: 229] على الصلة الوثيقة التي تربط الأحكام الفقهيّة بالمسائل الأخلاقية، ويبدي قلقه إزاء ما يعبّر عنه

بالتفرقة بين الأحكام الفقهيّة والأصول الأخلاقية، فيكتب: ربما يُستشعر من الآية عدم الاقتصار في العمل على مجرد الأحكام الفقهيّة والجمود على الظواهر والتقشف فيها، فإن في ذلك إبطالاً لمصالح التشريع وإماتة لغرض الدين وسعادة الحياة الإنسانية، فإن الإسلام كما مرّ مراراً دين الفعل دون القول، وشريعة العمل دون الفرض، ولم يبلغ المسلمون ما بلغوه من الانحطاط والسقوط إلا بالاقتصار على أجساد الأحكام، والإعراض عن روحها وباطن أمرها، ويدل على ذلك ما سيأتي من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: 231][1].

بناءً على ذلك فإن أياً من الأدلة التي استدل بها المناهضون لتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وساقوها على أنها ناقضة للدليل، تعد قاصرة وغير كافية.

وكما تقدم فإن أبرز أدلتهم هو الذي يفضي إلى إنكار كون أفعاله سبحانه معللة بالأغراض. وقد أنكروا أولاً تعليله أفعاله تعالى بالأغراض ثم انتهوا إلى إنكار أصل الغرض. والسبب الذي ألجأهم إلى ذلك، هو أنهم قاسوا ما ثبت للممكنات على الواجب سبحانه، وسحبوه عليه، خلافاً لمذهب الإمامية الذي تمسك بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، فقد رفض الإماميون كون الغرض راجعاً إلى الفاعل وإلى الفعل في الوقت نفسه، وتمسكوا بكون الغرض راجعاً إلى فعله تعالى فقط، وقالوا: كونه كمالاً مطلقاً وحكيماً ومدبراً ينفي وقوع العبث واللغو في أفعاله، بل إن أفعاله هي عين الحكمة والعلّة والغرض[2].

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 235.

(2) انظر، السبحاني، جعفر، **الإلهيات**، ج 1، ص 263 ـ 271.

أدلة المخالفين لإدراك المصلحة

بعد أن تعرضنا لمجمل الأدلة التي سيقت لإثبات تبعيّة الأحكام للمصالح، والإشكالات التي أوردها المخالفون، وبعد أن استعرضنا الأدلة التي تمسكوا بها، وصل بنا المطاف إلى تحليل أدلة المناهضين لمسألة إدراك العقل للمصالح التي تنطوي عليها الأحكام، فقد ذهب البعض إلى القول: إنّ تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد مسلم بها عند أكثر الإمامية، لكن المشكلة في إدراك العقل للمصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال[1].

ولنستعرض هنا بعضاً من هذه الأدلة:

أ ـ التوقيفية، دليل على عدم إدراك الملاكات

قالوا بهذا الصدد: إن الأحكام الإلهيّة توقيفية فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها. وعليه فإن المصالح والمفاسد التي ينطوي عليها فعل الله والتي أمر بها الشارع أو نهى عنها لا سبيل للعلم بها إلا من مبلغ الأحكام ولا مسرح للعقول فيها.

بناء على ذلك فإن أصل تبعيّة الأفعال للمصالح مسلم به، لكن المشكلة في إدراك هذه المصالح، يقول الشيخ محمد رضا المظفر بهذا الصدد: فلا يمكن أن يستقل العقل بإدراك الأحكام الشرعيّة ابتداءً، أي لا طريق للعقل ليعلم من دون الاستعانة بالملازمة، أن هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسر في ذلك واضح، لأن الأحكام

---

(1) البهسودي، سيد محمد سرور، مصباح الأصول، (تقرير بحث الأصول لآية الله الخوئي)، ج 2، ص 55.

الإلهيّة توقيفية، فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، وذلك لضرورة أن الأحكام الإلهيّة ليست من القضايا الأولية وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة، بل الباطنة، وليست أيضاً مما تنالها التجربة والحدس. وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها؟ وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر، كاللغات والخطوط والرموز ونحوها. وكذلك ملاكات الأحكام ـ كالأحكام نفسها ـ لا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار الأحكام الإلهيّة وملاكاتها التي أنيطت بها الأحكام عنده و﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: 36، النجم: 28].

الجواب:

أولاً، لا شك في أنّ الأحكام الإلهيّة توقيفية، ولا مسرح للعقل فيها، لكن العقل قد يسجل في بعض المواطن حضوراً إلى جانب الشرع. وأمّا قولهم «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» فهو لا يعني صيرورة العقل طريقاً مستقلاً بديلاً عن الوحي في جعل الأحكام، إنما المراد من ذلك أن العقل قوة مدركة للحكم الشرعي، فهو يقول: إن رأي الشارع في هذا المورد هو كذا، وهذا كافٍ لحكم العقل.

من ناحية أخرى، إن إدراك العقل للأحكام لا يمكن رصده في الشريعة بنحو مستقل، إنما هو من الأمور المتعلقة بالأوامر الإرشادية المذكورة في الأدلة.

المسألة الأخرى، هي أن المدركات والتصديقات العقليّة على نحوين:

1 ـ قسم يعتمد الإدراك فيه على بيان من الشارع، كتاباً وسنةً، سواء على مستوى المفهوم أو المصداق.

2 ـ والقسم الآخر وهو ما يسمى بالمستقلات العقليّة التي يتفرد العقل بإدراكها دون توسط بيان شرعي، ومثلوا له بإدراك العقل لقبح الظلم، فالعقل يحكم على الإنسان باجتناب الفعل إذا كان قبيحاً، لأن الله تعالى يستقبح الظلم. وهكذا حكم العقل بوجوب شكر المنعم. ففي هذه الموارد وأمثالها هناك حكم يصدره العقل، لكن ما يميّز هذا الحكم أو الإدراك كونه مستقلاً عن الدليل الشرعي. ومن هنا أمكن الاعتماد على العقل في جملة من المواضع.

ثانياً، أمّا قولهم: إن الأحكام الإلهيّة ليست من القضايا الأولية التي يستقل العقل بإدراكها، فيجاب عنه: قد لا يكون للعقل سبيل إلى الأمور التعبُّدِيّة أو كبرياتها، لكنه قد يدرك الأمور الأخرى عن طريق مقدماتها، كما في مقدمات الواجب أو الحكم بالبراءة الظاهرية والفعلية، في ما لم يصل إلى المكلفين انطلاقاً من قاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

وأمّا من أصر على كون العقل مدركاً وليس بحاكم[1]. فإصراره لا يضر بأصل الموضوع، إذ لا فرق في تسمية ذلك بـ «حكم العقل» أو «الطريق إلى العلم بالحكم». فالمسلم به هو أن العقل إذا كان مشرعاً فإنه لا يستقل عن توصيات الشرع والاعتماد على تعاليم الوحي، أمّا المواضع التي يكون إدراكه مستقلاً فيها عن الشرع، كما في المستقلات العقليّة فإن هذه المدركات ممضاة من قبل الشارع، كما سيتضح ذلك من خلال بحث مستقل سنتناوله في ما بعد.

---

(1) انظر، الحكيم، محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 280.

يضاف إلى ذلك، أن العقل لو واجه أحكاماً يلزم منها العسر والحرج والمشقة، فإنه يستعين بعدد من المقدمات لرفض مثل هذه التكاليف. كما أنه يرفض الإتيان بما لا يطاق أو في ما يوجب الضرر، ففي هذه الموارد كلها يحكم العقل بعدم الامتثال. حتّى لو وجد نصاً من الشارع فالإرشاد يبقى لصالح الحكم العقليّ. ومثل هذه الأمور كثير في فقهنا، حتّى أن بعضاً منها لم يحظ بالدراسة أو التمحيص من قبل الفقهاء كأصل العدالة، أو لزوم الحكم بنفيها (مخالفة الحكم لروح الحكم).

ثالثاً، قالوا: إنّ أحكام الله ليست مما تناله التجربة والحدس.

وهذا القول أخص من المدعى، إذ لو كان المراد من الأحكام، الأحكام التعبُّدِيّة فلا كلام لنا معهم، أمّا إذا كان المراد منها الأحكام الاجتماعيّة غير التعبُّدِيّة التي تتعلق بأمور الدنيا والغرض منها إعمار الدنيا ودرء المفاسد الدنيوية والتصدي للنزاعات والأزمات التي قد تعصف بالحياة الاجتماعيّة، فمن الممكن أن يكون للتجربة والحدس دور محوري فيها. إذ ليس في هذه الأحكام مصالح خافية يصعب علينا فهمها أو إدراكها والتوصل عبر الحس والتجربة إلى المنافع أو الأضرار المترتبة عليها. فعلى سبيل المثال، ورد في بعض الأخبار أن للرجل رد المرأة، أي طلاقها، في جملة من الموارد، منها العفل (وهو شيء يكون في قِبل المرأة يمنع من وطئها)[1]. فبما أن الملاك واضح في هذا الحكم، وهو المنع من وطئ الزوجة، فإن العلم الحديث والتطوّر الطبي بمعالجته للمرض أسهم في رفع المانع الذي كان يحول دون مقاربة الرجل لزوجته،

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 21، الباب 1 من أبواب العيوب والتدليس، ص 207.

وبالتالي قوض أحد العوامل التي كانت تهدد الحياة الزوجية.

وبالإمكان تعميم هذا الحكم، إلى غيره من الموارد التي ذكرتها الرواية والتي تضمنت ملاكات مماثلة.

رابعاً، ويمكن أن يقال رداً على المخالفين لإمكانية إدراك ملاكات الأحكام وفقاً للمصالح: لو أن هذه الملاكات فُهمت من النصّ ذاته فالمسألة محسومة، لكن إن تطلب فهمها اللجوء إلى بعض السبل كتنقيح المناط أو إحراز الملاك أو السبر والتقسيم أو الاستقراء، جاز ذلك في حال أورثت القطع. وفي هذه الموارد، والموارد المشابهة، هناك ضوابط تمكّن العقلاء من اللجوء إلى جملة من الطرق لإحراز ملاكات الأحكام بغية توفير الجهد عليهم. وبما أن قوانين إحراز الملاكات ليست قوانين تعبُّدِيّة، لذلك يمكن التمسك بأي طريق من شأنه أن يولّد لنا القطع. يضاف إلى ذلك عدم وجود أي سياق تشريعيّ يدل على استحالة الكشف عن الملاكات أو عدم إمكانية إحرازها.

وسنستعرض لاحقاً السبل الكفيلة بإحراز الملاكات، وسنلقي الضوء على السبل المعيارية التي تستمد مشروعيتها من العرف والعقل وسيرة العقلاء؛ بل وحتى سيرة المعصومين. ومن هنا نؤكد مرة أخرى على عدم وجود ما يدل على استحالة نيل الملاكات أو إحرازها، وعلى الأقل، في المسائل المادية والاجتماعيّة غير التعبُّدِيّة.

خامساً، أمّا استدلالهم بالآية الكريمة على عدم حجية ملاكات الأحكام بذريعة كون هذه الملاكات ظنية فهو غير تام، إذ ليس كلّ ظن مفتقد للحجية، إنما الذي يفتقد الحجية، هو ذلك الذي لم يمض من قبل الشارع، فمثلاً، لا يمكن التمسك بالآية ـ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ـ لإثبات عدم حجية خبر الواحد بذريعة كونه

خبراً مظنوناً، وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، فسيرة العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الواحد، وبالتالي دلت على حجّيته.

وسنحاول في الفصول اللاحقة البرهنة على أن عمليّة إحراز الملاكات تستمد شرعيتها من السيرة العقلائية، ومن عدم ورود الردع عنها من قبل الشارع، وبالتالي فالحجية ثابتة لها. أمّا مرادنا من الظن في ما نفيناه عنها: فهو الظن المطلق، وليس ما تقرر عند العقلاء وجرت عليه سيرتهم.

ومن ذلك يتضح أن إدراك المصالح وإحراز ملاكات الأحكام ـ على الأقل ـ في المسائل غير التعبُّدِيّة أمر ممكن ولا شائبة عليه، أمّا ما أوردوه من الأدلة والإشكالات فجميعها غير تام.

ب ـ التزاحم بين المصالح والمفاسد التي يدركها العقل في حكم من الأحكام

من جملة ما أوردوه رداً على إمكانية إدراك العقل للمصلحة والمفسدة في فعل من الأفعال: أن إدراكها غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعي، إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة بالمفسدة، وبالعكس. والعقل لا يمكنه الإحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع، فبمجرد إدراك مصلحة أو مفسدة لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقهما، وهذا القسم هو القدر المتيقن من قوله (ع): (إن دين الله لا يصاب بالعقول)[1] وقوله (ع): (ليس شيء أبعد من دين الله عن عقول الرجال)[2][3].

(1) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 2، ص 303، ح 41.

(2) المصدر نفسه، ج 89، ص 91، ح 37 نقلاً عن: المحاسن للبرقي.

(3) البهسودي، محمد سرور، مصباح الأصول، ج 2، ص 55.

الجواب:

إن كان المراد من إدراك المصالح والملاكات، إدراكها بمعزل عن النصوص التشريعيّة التي تتصل بها واستقلال العقل بإدراكها؟ فالإشكال وارد من دون شك، إذ قد ينجم عن ذلك تزاحم المصالح مع بعضها أو مع المفاسد في الحكم الواحد. لكن مرادنا من إدراك المصالح هو إدراكها في إطار الأحكام الشرعيّة، أمّا ما أورده السيد الخوئي رحمه الله وجماعة آخرون فهو ناظر إلى إدراك العقل للمصالح بمعزل عن الأحكام الشرعيّة[1].

---

(1) ذكروا لـ «دين الله» و«العقول الناقصة» الذي ورد في الأخبار ـ وبغض النظر عن البحث السندي والدلالي ـ عدّة أوجه:

أ ـ المراد من دين الله: العقائد التي تتصل بذاته تعالى، والتي ورد النهي عن الخوض فيها، كما في قوله (ع): تكلموا في خلق الله ولا تكلموا في الله، فإن الكلام في الله لا يزيد الا تحيرا، أو قوله (ع): لا تذكروا ذاته، أو لن تدركوا التفكر في عظمته (**توحيد الصدوق**، الباب 67، ص 454) أو قوله (ع): فلا تدرك العقول.. وصفه (المصدر نفسه، باب التوحيد، ص 45) وغيرها من التعابير التي تشير إلى عجز العقول وأوهامها، والفكر وخطراتها والألباب وأذهانها عن إدراك صفته.

ب ـ المراد من الدين: الشريعة، أما شموله لسائر المعتقدات فمحل تأمل. وهذا ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي في (مباحثي در وحي وقرآن ص 64).

ج ـ المراد من الدين، الأحكام التعبدية لا سائر الأحكام الشاملة لغير التعبدية، كالمعاملات والأحكام الإمضائية. وقد ذهب إلى ذلك الإمام الخميني رحمه الله في كتابه (آداب الصلاة، ص 200) وقد اعتبر أن الروايات الناهية عن التفسير بالرأي ناظرة إلى هذا النمط من الأحكام.

د ـ والاحتمال الآخر، ليس المراد بالعقول الناقصة أن يتولى ذوو الاختصاص والخبرة البت بالأحكام، بل الاتكال على غيرهم في ذلك، فهؤلاء غير قادرين على بيان الأحكام الإلهيّة وتبليغها، والرواية صدرت في سياق تأريخي محدد واستهدفت كل من تولى استنباط الأحكام ويخلط بين صدر الآيات وسياقها ولا يميز بين العام والخاص والناسخ والمنسوخ. =

وقد ذكر الشيخ الأنصاري وأكثر من تأخر عنه: أنه لا يمكن المنع عن العمل بالقطع، ولو كان حاصلاً من غير الكتاب والسنة، رداً على الأدلة التي ذكرها الإخباريون، والتي تتلخص في السؤال التالي: هل القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة حجة أم لا؟

أمّا البحث الذي نحن بصدده فلا صلة له بهذه الجدلية، إنما يتمحور حول إمكانية إدراك المصالح والمفاسد وملاكات الأحكام ولو على مستوى الموجبة الجزئية[1]، وهي المصالح التي تنطوي عليها الأحكام والتي ينصب جهد الفقيه حول البحث عن ملاكاتها على نحو بحيث إنه لو كان هذا الإدراك موجباً للقطع، بالرغم من وجود احتمالات راجحة، فهو حجة، ولا يُعتنى بهذه الاحتمالات.

فالمهم التركيز على مسألة إحراز الملاكات في إطار الإقرار بهذا الأصل، وهو كون الأحكام تنطوي على المصالح.

ج ـ عدم جواز تعميم الملاك إلى سائر الموارد

ذكروا في تفسير هذه العبارة: عدم حجية القطع بالحكم الحاصل من غير الطرق الشرعيّة، حتّى لو تضمن النصّ الشرعي علة الحكم وملاكه، إذ قد لا تكون العلّة الواردة في النصّ هي تمام العلّة، ولذلك يستحيل أن يثبت الحكم الشرعي بها. يقول النائيني رحمه الله بهذا الصدد:

= إذن فكل واحد من هذه الاحتمالات يجعلنا غير قادرين على الاستناد إلى هذا النمط من الأخبار، لنفي حجية العقل أو تقويض دوره في الكشف عن المصالح والمفاسد في موضوعات الأحكام غير التعبدية.

(1) سنتحدث لاحقاً عن دور العقل وأهميته في استنباط الأحكام الشرعيّة والآفاق التي تمتد إليها سلطة العقل.

إن العقل بعدما أدرك المصلحة الملزمة في شيء.. وأدرك عدم مزاحمة شيء آخر لها، وأدرك أن الأحكام الشرعيّة ليست جزافية، وإنما هي لأجل إيصال العباد إلى المصالح وتبعيدهم عن المفاسد، كيف يعقل أن يتوقف في استكشاف الحكم الشرعي[1].

الجواب:

ينطلق الإشكال السابق من التصور بأنّ إدراك العقل للمصالح إنما يتم بصورة عشوائية، ومن غير الخضوع لضابطة محدّدة، في حين أن المراد هو إثبات كون ما يدركه العقل هو علة أو مناطاً أو مصلحة بعينها، لا إثبات كون الأحكام تنطوي على مصالح متعددة، وما يدركه العقل هو أحد هذه المصالح. ومن هنا يصبح كلام النائيني خارجاً عن إطار البحث، وخصوصاً إذا ما أخذنا الملاحظات التالية بنظر الاعتبار:

أولاً، إن ما يقوم به العقل في هذا المضمار ليس عملاً عشوائياً، إنما يخضع لضوابط وقوانين صارمة، فإن عمليّة إحراز ملاكات الأحكام إنما تتم وفقاً لقواعد الاستنباط المقررة والمعروفة. وبما أن هذا الأصل متفق عليه، وهو كون الأحكام تنطوي على مصالح وأغراض وغايات؛ إذن تنحصر محاولة إحرازها في إطار الأحكام غير التعبُّدِيّة فحسب.

ثانياً، إن عمليّة إحراز الملاكات تتم بدقة متناهية وباستقصاء الملاكات المحتملة كافّة وكل ما يمكن أن يكون له مدخلية في ذلك. بالإضافة إلى أنّ هناك أساليب وطرقاً معروفة، كالاستقراء والسبر

(1) انظر: **أجود التقريرات**، ج 2، ص 40.

والتقسيم وغيرها، كفيلة بتحديد الملاك بنحو يوجب القطع به وبالتالي ينحسر الظن.

بناءً على ذلك، فإنه من الضروريّ إحراز عنصر القطع في عمليّة الكشف عن الملاكات، إذ إن الحجية لا تثبت بالاستناد إلى الملاك عن طريق العقل أو عن طريق القواعد والنصوص (الطرق الشرعيّة) إلا في حال كان هناك قطع في المقام، وعليه فكلّ مورد لا يتوفر فيه عنصر القطع هو خارج عن دائرة البحث، لكن في المقابل ليس هناك ضرورة في أن يصرح بالملاك في النصّ الشرعي، إذ إن ذلك سيدخله في إطار منصوص العلّة كما هو معلوم.

رؤية الفقهاء الشيعة

من الضروريّ، لإثبات هذه المسألة وتوكيدها، استعراض جملة من آراء الفقهاء والأصوليّين الشيعة إذ إنه مما لا شك فيه أن مسألة تبعيّة الأحكام للمصالح كانت مطروحة بينهم منذ وقت طويل، ليس في الفقه فقط؛ بل في علم الكلام أيضاً، حيث أصروا هناك على ضرورة أن تكون الأحكام وليدة مصالح نفس أمرية.

ولا تخفى أهميّة تناول مسألة تبعيّة الأحكام للمصالح وموقف العلماء الشيعة منها، إذ إنها تعكس الصلة الوثيقة التي قد تصل إلى حد التداخل بين الاتجاهات الكلامية والنظريّات الفقهيّة، الصلة التي تمخض عنها أبرز الأسس والمباني الفقهيّة وأهمها لدى الفقهاء الشيعة. فعلى سبيل المثال نستعرض أدناه جملة من هذه المواقف:

1 ـ ما ذكره السيد المرتضى (علم الهدى م 436 هـ ق)، في الذريعة حيث قال: إعلم أن العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح ولا مكلفين إلا ويصح أن يختلفا في مصالحهما، فتختلف عبادتهما، كالطاهر والحائض، والمقيم والمسافر، والغني والفقير، وإذا ثبت

ذلك، جاز أن يختص النبي صلى الله عليه وآله بعبادات شرعيّة لا يكون لنا فيها مصلحة، ولا نتعبد بها. وليس لأحد أن يلزمنا تجويز مخالفة تكليف النبي صلى الله عليه وآله لنا في العقليّات، كما جاز في الشرعيات[1].

كما أناط السيد المرتضى مسألة التعبد بالشرائع السابقة بالمصالح أيضاً فذكر: أن العبادة بالشرائع تابعة لما يعلمه الله تعالى من المصلحة بها في التكليف العقليّ، ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى أنه لا مصلحة للنبي صلى الله عليه وآله قبل نبوته في العبادة بشيء من الشرائع، كما أنه غير ممتنع أن يعلم أن له (ع) في ذلك مصلحة. وإذا كان كلّ واحد من الأمرين جائزاً ولا دلالة توجب القطع على أحدهما، وجب التوقف[2].

2 ـ وذكر الشيخ الطوسي مثل ذلك أيضاً في كتابه تمهيد الأصول، فقال: إنّه تعالى إنّما أعلمنا وجوب الأفعال علينا، وإنما وجبت علينا لوجه وجوبها، فالإيجاب إنّما حسن لهذه الوجوه بأعيانها[3].

وفي موضع آخر أسند البحث إلى الحسن والقبح العقليين وأناط ملاك جعل الأحكام بالوقوف على حسن الأفعال وقبحها، فذكر أنّ العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم بما له حسن أو قبح جملة أو تفصيلاً[4].

---

(1) **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 2، ص 570.

(2) المصدر نفسه، ص 595 ـ 596.

(3) الطوسي، محمد بن جعفر، **تمهيد الأصول**، ترجمة عبد المحسن مشكاة الديني، ص 563.

(4) المصدر نفسه، ص 553.

3 ـ أكد كلّ من **الخواجة نصير الدين الطوسي** في تجريد الاعتقاد و**العلامة الحلي** في كشف المراد ونهج الحق وكشف الصدق على تبعيّة الأحكام للمصالح والأغراض[1]. وقال العلامة الحلي في شرح التجريد مشيراً إلى تبعيّة الأحكام للمصالح، وضرورة أن تكون الأفعال الإلهيّة معللة بالأغراض:

«التكليف حسن لأن الله تعالى فعله، والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأن التكليف لو لم يكن لغرض كان عبثاً وهو محال»[2]. ثم تحدث بالتفصيل عن هذه المسألة وحاول الإجابة عن مجمل الشبهات الواردة عليها.

4 ـ **الشهيد الأول** (م 786 هـ ق) هو الآخر، حاول الاعتماد على المصالح في بحوثه الإصولية، مخالفاً في ذلك معظم من سبقه أو لحقه من الأصوليّين، وقد قسم المصالح إلى ثلاثة أقسام: ضروريّة وحاجِيّة وتمامية[3]. وإلى جانب إقراره بتبعيّة الأحكام للمصالح والأغراض حاول من خلال هذا التقسيم إبراز دور كلّ من المصالح الضروريّة والحاجِيّة والتمامية ـ كنفقة الإنسان على أقاربه ـ في عمليّة الاستنباط الفقهيّ[4].

5 ـ الشهيد الثاني (م 965 هـ ق) أكد بدوره على تعليل

(1) **نهج الحق وكشف الصدق**، المطلب الرابع في أنه تعالى يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع إلى المكلفين ونفع يصل إليهم، ص 89.

(2) الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص 345.

(3) الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي، **القواعد والفوائد**، ج 2، ص 138.

(4) انظر: المصدر نفسه.

الأحكام بالمصالح والأغراض فقال: **الشرع معلل بالمصالح**[1].

6 ـ وممن أكد على تبعيّة الأحكام للمصالح والأغراض الشيخ جعفر كاشف الغطاء (م 1227 هـ ق) وقد ركز على ضرورة أن تشتمل الأحكام على دواعٍ ومقاصد، فقال: إن ما صدر من الأقوال والأفعال الاختيارية عن الطبيعة لا بدّ أن يكون عن داع وغرض معتد به، فوقوع الكلام من المتكلم من غير قصد هذيان ونحوه، بل لا بدّ أن يكون عن داع لغرض من الأغراض[2].

وقد اعتبر أن هذه الأغراض تتميز في ما بينها ولذلك حاول حصرها والتمثيل لها فقال: ليس بالضرورة أن يكون الداعي إلى الفعل امتثاله، إذ إن الدواعي ليست قطعيّة دائماً، فطالما تذكر مقيدة بتعليق أو شرط.

7 ـ وممن ذهب إلى ذلك أيضاً الشيخ **محمد حسن النجفي** (1266 هـ ق) صاحب كتاب جواهر الكلام، وقوله صريح بأهميّة الأغراض والمصالح ودورها في التشريع وخصوصاً في باب المعاملات، حيث قال: إن ظاهر الكتاب يدل على أن جميع المعاملات وغيرها إنما شرعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيوية والأخروية، مما تسمى مصلحة وفائدة عرفاً[3].

8 ـ **المحقق النائيني** (م 1355 هـ ق) أصوليّ بارز ومعروف، ذهب هو الآخر إلى التسليم بتبعيّة الأحكام للمصالح واعتبرها أمراً قطعياً، حيث قال: إنه لا سبيل إلى إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وأن في الأفعال في حد ذاتها مصالح

---

(1) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، **القواعد الفقهيّة**، ص 98.

(2) **كشف الغطاء** (ط. ق)، ص 32.

(3) **جواهر الكلام**، ج 22، ص 344.

ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وأنها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها[1].

والجدير ذكره هنا، هو ما نوّه إليه النائيني في ذيل العبارة السابقة، حيث قال: كما أنه لا سبيل إلى إنكار أن إدراك العقل تلك المناطات موجبة جزئية وأن العقل ربما يستقل بقبح شيء وحسن آخر. ولا يمكن عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح، فإن عزل العقل عن ذلك يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم إفحام الأنبياء، لأنه على هذا لا يستقل بقبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب ولا قبح المعصية وحسن الطاعة.

9 ـ أشار الشيخ **محمد رضا المظفر** (م 1383 هـ ق) في كتابه عقائد الإمامية وتحديداً في باب عقيدتنا في أحكام الدين إلى هذه المسألة، حيث قال: إنه من القبيح أن يأمر سبحانه بما فيه المفسدة أو ينهى عما فيه المصلحة، غير أن بعض الفرق من المسلمين يقولون: إن القبيح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما أمر به، فليس في الأفعال نفسها مصالح أو مفاسد ذاتيّة ولا حسن أو قبح ذاتيان. وهذا قول مخالف للضرورة العقليّة.. والصحيح في الاعتقاد أن نقول: إنه تعالى لا مصلحة له ولا منفعة في تكليفنا بالواجبات ونهينا عن فعل ما حرمه، بل المصلحة والمنفعة ترجع إلينا في جميع التكاليف، ولا معنى لنفي المصالح والمفاسد في الأفعال المأمور بها والمنهي عنها، فإنه تعالى لا يأمر عبثاً ولا ينهى جزافاً[2].

وقد ذكر الشيخ المظفر هذا المطلب بنحو آخر في كتابه أصول

---

(1) الكاظمي، محمد علي، **فوائد الأصول**، ج 3، ص 59. تقريرات الميرزا محمد حسين النائيني.

(2) المظفر، محمد رضا، **عقائد الإمامية**، تحقيق محمد جواد الطريحي، ص 276.

الفقه في بحثه حول ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم العقل وحكم الشرع، حيث قال:

«إن مصالح الأحكام الشرعيّة المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط، نحن، ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التي هي ـ أعني هذه المصالح العمومية ـ مناطات الأحكام العقليّة في مسألة التحسين والتقبيح العقليّين.

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنه ـ أعني العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل»[1].

ونفهم من كلام الشيخ المظفر أنه كلما كانت الأحكام الشرعيّة، سواء مولوية أم غير مولوية، مدركة من قبل العقل إدراكاً مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، أو كانت سبباً في جعل حكم عام يتفق عليه سائر العقلاء، ففي مثل هذه الحالة يكون للعقل سبيل إلى الحكم، وبالتالي يصبح بالإمكان إحراز مناطات الأحكام ومن ثم توسعتها أو تضييقها.

لكن المشكلة هي في الأحكام العبادية أو المولوية التي لا يكون إدراك العقل فيها مستنداً إلى مصلحة أو مفسدة عامة يتساوى في إدراكها جميع العقلاء.

---

(1) **أصول الفقه**، ج 1، ص 239 ـ 240.

والمسألة المهمة هنا هي أن الشيخ المظفر ذكر هذا الموضوع في بحث المستقلات العقليّة، وتحديداً في الملازمة العقليّة بين حكم العقل وحكم الشرع، وعليه فإن كان إدراك العقل للمصالح مبنياً على الأحكام التي حكم بها الشارع، وبالتالي ليس البحث بحث الملازمة، وإنما هو بحث إحراز المناط، فالأمر حينئذٍ يصبح هيناً والمسألة ستكون أقل تعقيداً.

10 ـ السيد **محمد تقي الحكيم** هو أيضاً من جملة العلماء الذين ذهبوا إلى القول بتبعيّة الأحكام للمصالح، فقد أكد على قابلية العقل لإدراك الأحكام الكلية الشرعيّة والفرعية بتوسط ـ نظريّة التحسين والتقبيح العقليّين ـ ولكن على سبيل الموجبة الجزئية وعدم قابليته لإدراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقها، لعجزه عن إدراك الجزئيات وتحكم بعض القوى الأخرى وتأثيرها في مجالات التطبيق.

كما يعتقد الحكيم بأن: العقل غير قادر ـ وحده ـ على إدراك الكثير من الأحكام الكلية، كالعبادات وغيرها لعدم انطباق ملاكاتها ـ على نحو الموجبة الكلية ـ على ما كان ذاتياً من معاني الحسن والقبح[1].

وبعبارة أخرى، وبناءً على القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والتمسك بضرورة أن تكون الأفعال الإلهيّة معللة بالأغراض، والإقرار بإمكانية إدراك المصالح والملاكات التي تنطوي عليها الأحكام التوصلية والإرشادية، فإن السبب في عدم إمكانية إدراك الأحكام العبادية هو عدم انسجامها مع ما اتفق عليها العقلاء في أحكامهم الاجتماعيّة وأمورهم الدنيوية، إذ هناك معايير عامة يستند إليها العقلاء في تحسين شيء أو تقبيحه أو قل في ما ينبغي أن يفعل

---

(1) الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 300.

أو لا ينبغي ويتفقون عليها. في حين أن هذه المعايير تتفاوت وتختلف إذا ما أريد تطبيقها على المصاديق الخارجية، وهي ليست مهمة العقل طبعاً.

وما كان فيه اقتضاء التأثير، أو ليس فيه حتّى الاقتضاء، لا طريق له غالباً إلى إحراز عدم المانع فيه أو إحراز عروض بعض العناوين الملزمة عليه، ومع عدم الإحراز لا يحصل له القطع، فلا يسوغ له الاعتماد عليه.

11 ـ أحمد كاظم البهادلي، أصوليّ معاصر، حاول هو الآخر في كتابه مفتاح الوصول إلى علم الأصول في بحثه المتمحور حول حجية العقل، إسناد نظريّة معظم الأصوليّين في إدراك العقل للحكم الشرعي، وأشار في بحث ضمني إلى تبعيّة الأحكام للمصالح، ثم تناولها مرةً أخرى في بحثه للاستحسانات العقليّة[1].

وبالشيخ البهادلي نختتم إطلالتنا على نماذج من النصوص الشيعيّة التي شكلت مسرحاً من المواقف المؤيدة والأخرى المخالفة، لمسألة إحراز مصالح الأحكام وملاكاتها وقد ألقت مزيداً من الأضواء على البحث الذي نحن بصدده.

---

(1) ج 1، ص 84 ـ 81 وج 2، ص 166.

تعدّ دراسة ملاكات الأحكام، ومحاولةُ تأسيسِ نظريّات شرعيّة بنيويّة في مجالها، من أهمّ وأروع الدراسات التي تشتمل عليها فلسفة الفقه، ومع ذلك نجد الموقف من مثل هذه الأبحاث يتّسم بالمراوحة بين الثناء والإحجام عن الخوض. ويعود ذلك إلى اشتمال هذه الدراسات على مخاطر التورّط في القياس وغيره، ممّا يدعو الفقه الإماميّ إلى تركه واجتنابه في البحث الفقهيّ... ولكن إذا كان الهدف من فلسفة الاجتهاد هو الإجابة عن تساؤلات الفقه الأساسيّة والفرعيّة، فلا بدّ من إنعام النظر في المباني الفقهيّة ومحاولة التنقيب عن أهداف الأحكام ومصالحها. كما لا بدّ من بناء قواعد ونظريّات جديدة على ضوء تلك المباني؛ بحيث تقوم بتكريس آليّات تساهم في تفسير الأحكام وتبرز مدى فاعليّة الفقه ومرونته وقدرته على التطوّر. والعقل واحد من الآليّات التي يمكن اعتمادها في هذا المجال. وذلك من خلال توظيف العقل المستنِد إلى النصّ، للكشف عن مصالح الأحكام ومقاصد الشارع من وراء بعض الأحكام ليكون هذا الاكتشاف هادياً للفقيه خلال دورة عمله الفقهيّ...

من المقدمة بتصرّف

THE GOALS AND PURPOSES OF ISLAMIC LAW

A STUDY IN PHILOSOPHY OF ISLAMIC FIQH

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES



برعاية ودعم:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت - لبنان - بئر حسن - شارع السفارات - بناية الصباح - ط٢

هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com